ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

COLLOQUES SCIENTIFIQUES

Volume XXXVIII

CLASSE DES SCIENCES HISTORIQUES

Volume 6

MILEŠEVA DANS L'HISTOIRE DU PEUPLE SERBE

COLLOQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL A L'OCCASION DE 750 ANS DE SON EXISTENCE

Juin 1985

Reçu à la V[e] séance de la Classe des sciences historiques le 28 mai 1986.

Rédacteur

membre de l'Académie

VOJISLAV J. DJURIĆ

BEOGRAD 1987

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

НАУЧНИ СКУПОВИ

Књига XXXVIII

ОДЕЉЕЊЕ ИСТОРИЈСКИХ НАУКА

Књига 6

МИЛЕШЕВА У ИСТОРИЈИ СРПСКОГ НАРОДА

МЕЂУНАРОДНИ НАУЧНИ СКУП ПОВОДОМ СЕДАМ И ПО ВЕКОВА ПОСТОЈАЊА

Јуни 1985

Примљено на V скупу Одељења историјских наука, одржаном 28. маја 1986. године

Уредник

академик

ВОЈИСЛАВ Ј. ЂУРИЋ

БЕОГРАД 1987

ОРГАНИЗАЦИОНИ ОДБОР

Председник

академик *Војислав Ј. Ђурић*

Чланови

академик *Сима Ћирковић*
академик *Мирослав Пантић*
академик *Радован Самарџић*
академик *Дејан Медаковић*
дописни члан *Војислав Кораћ*

дописни члан | *Димитрије Богдановић* |
др *Гордана Бабић*
др *Гојко Суботић*
др *Михаило Зотовић*
мр *Оливера Марковић*

COMITÉ D'ORGANISATION DU COLLOQUE

Président

Vojislav J. Djurić, membre de l'Académie

Membres

Sima Ćirković, membre de l'Académie
Miroslav Pantić, membre de l'Académie
Radovan Samardžić, membre de l'Académie
Dejan Medaković, membre de l'Académie
Vojislav Korać, membre correspondant

| *Dimitrije Bogdanović*, | membre correspondant
Dr *Gordana Babić*
Dr *Gojko Subotić*
Dr *Mihailo Zotović*
Mr *Olivera Marković*

САДРЖАЈ

НАСТАНАК МИЛЕШЕВЕ

СРЕТЕН ПЕТКОВИЋ

Најстарија историја Милешеве по историјским изворима назире се само у обрисима. Доментијан, који је био савременик њеног настајања и који би могао бити најпоузданији сведок, не помиње настанак Милешеве.[1] Натпис о подизању манастира, који је бивао обично уклесан у надвратник над улазом у храм, пропао је током немирне милешевске историје. Нестали су нетрагом и други оновремени натписи у цркви. А морало их је свакако бити, као онај о првобитном живописању главног храма, који је уништен приликом проширења пролаза између наоса и припрате.[2]

У таквим околностима најзначајније сведочанство пружа Теодосије, без обзира што његов спис настаје скоро сто година после градње и живописања Милешеве. Описујући уклањање са престола, брачне невоље краља Радослава и најзад његово монашење, Теодосије посвећује неколико редова крунисању Владислава и настанку Милешеве. „А свети архиепископ (св. Сава) венча краљевством и молитвама свога синовца, поменутог Владислава, иако је власт незаконито и разбојнички уграбио, расудив да је то воља божија и доведе му за невесту кћер цара загорског, по имену Асана (Асена) и обоје благословом утврди. Тада и Владислав краљ, узев благослов од светога архиепископа, поче зидати манастир у месту званом Милешева, у име Вазнесења Господа и Бога Ису-Христа".[3] Други, познији извори, родослови и летописи, само понављају сасвим сажет исказ Теодосијев — манастир Милешеву, посвећен Вазнесењу, подигао је краљ Владислав и додају да ту почивају и његове мошти.[4] Једино архиепископ Данило у уводу животописа краља Уроша истиче и то да „овај благочастиви и христољубиви краљ Владислав *од основа* подиже божаствену цркву у име Спасово, звану Милешеву".[5]

Сви извори, истина не оновремени, а очигледно и каснија традиција, приписују градњу краљу Владиславу, али ниједан не саопштава када се то збило. Једини ко то нагове-

[1] Доментијан помиње само да је св. Сава Српски био сахрањен у цркви Вазнесења у месту Милешева, коју је подигао велики краљ Владислав. Доментијан, *Живот светога Симеона и светога Саве*, ed. Ђ. Даничић, у Биограду 1865, 343—344. У малом одељку овог житија у коме се говори о краљу Владиславу нема помена уопште о његовим ктиторским подухватима. *Нав. дело*, 295.

[2] Највероватније да је широк пролаз између наоса и припрате начињен у XIX веку приликом велике обнове Милешеве. О рестаурацији манастирске цркве уп.: В. Шалипуровић, *Прилози за историју грађевинарства у средњем Полимљу у XIX веку*, Београд 1979, 125—142. У сваком случају још крајем XVI века унутрашњу припрату је одвајао зид од наоса. Паоло Контарини 1580. године сасвим јасно указује на три простора храма. P. Matković, *Putovanja po Balkanskom poluotoku u XVI vieku*, Rad JAZU CXXIV, Zagreb 1895, 65; С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1967², 61.

[3] Теодосије Хиландарац, *Живот светога Саве*, ed. Ђ. Даничић, Београд 1973², 178. Превод Л. Мирковић, *Старе српске биографије*, Београд 1924, 220.

[4] *Стари српски родослови и летописи*, ed. Љ. Стојановић, Београд — Сремски Карловци 1927, 30, 54, 70, 102, 179, 455. У томе се слажу сви родослови — Карловачки, Руварчев, као и више летописа — Копорински, Пећки, Студенички, Цетињски, Врхобрезнички.

[5] Архиепископ Данило и други, *Животи краљева и архиепископа српских*, ed. Ђ. Даничић, у Загребу 1866, 6.

штава је Теодосије. У свом Животу св. Саве Српског, већ је поменуто, он саопштава да је краљ Владислав почео зидати Милешеву, пошто је био венчан на краљевство и пошто га је св. Сава оженио кћерком бугарског цара Јована II Асена.[6] По редоследу излагања закључило се да је Милешева могла да настане тек после доласка Владислава на српски престо 1234. То је условило да су скоро сви испитивачи Милешеве градњу, па и живописање манастира повезали са том годином.[7] Ипак, неколико аутора је доста суздржано датирало подизање Милешеве и њено исликавање.[8] Архитекта Пера Поповић је још 1927. упозоравао: „Треба такође утврдити и време зидања саме Милешеве, јер је и то од пресудног значаја. Не треба се задовољити само хипотетичним фактом како је Владислав могао зидати ту цркву искључиво као краљ, дакле после 1234".[9] Професор Радојчић је са њему својственом луцидношћу указао: „Из причања Теодосијевог не може се јасно разабрати да ли се чињенице (мисли око Милешеве С. П.) нижу хронолошким редом или по њиховој важности, ни најпажљивијом анализом текста не могу се прецизирати детаљи".[10] Најдаље је од ранијих аутора отишао професор Ђурђе Бошковић. По портретима у цркви он је закључио да су они рађени још за живота Стефана Првовенчаног — значи пре 1228. године, па би се и настанак — подизање главне манастирске цркве морао везати за неко још раније време.[11] Последњих година све се већи број испитивача старог милешевског сликарства изјашњава, из разлога што га је први изнео Ђ. Бошковић, да је оно настало пре 1228.[12] То, разуме се, помера још даље годину градње манастира. Али, прецизно то време није одређено.

Ту недоумицу, чини се, могуће је коначно разрешити благодарећи једном само делом коришћеном архивском податку. У позно лето 1652. године дошла је у Москву мања група Милешеваца предвођена архимандритом Висарионом да би од руског владара измолила помоћ за свој манастир. Пошто су после чекања од месец дана примљени код цара и предали дар њему и царици — икону са ликовима српских чудотвораца — цар Алексеј Михајлович им је доделио милостињу.[13] Месец дана касније — 7. октобра — они се

[6] Теодосије Хиландарац, *нав. дело*, 178.

[7] Р. Грујић је изричито устврдио да је Милешева почела да се гради 1234. у време одласка св. Саве Српског на његово друго путовање по Светој земљи, а да је завршена непосредно пре преноса његових моштију из Трнова у новосаграђену Милешеву. (*Када је грађен манастир Милешева*, Гласник Скопског научног друштва, књ. XV—XVI, Скопље 1936, 356). Међутим, и пре и после овога чланка више историчара уметности се приклонило сведочанству Теодосија: Н. Л. Окунев, *Портреты королей-ктиторов в сербской церковной живописи*, Byzantinoslavica II/1, Prague 1930, 76; V. Petković, *La peinture serbe du Moyen age*, II, Beograd 1934, p. V; С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934, 18; М. Кашанин, *Свети Сава у сликарству*, Српски књижевни гласник, н. с. XLIV, бр. 3, Београд 1935, 208; N. L. Okunev, *Милешево. Памятник сербского искусства XIII в.*, Byzantinoslavica VII, Prague 1937—1938, 34—35; М. Кашанин, *Српски средњевековни портрет*, Уметнички преглед 9, Београд 1938, 259; А. Дероко, *Монументална и декоративна архитектура у средњевековној Србији*, Београд 1953, 59; С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1963, 11; V. Đurić, *Mileševa*, Enciklopedija likovnih umjetnosti III, Zagreb 1964, 467; R. Hamann-Mac-Lean - H. Hallensleben, *Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien*, Giessen 1963, 22; С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 40, као и низ других аутора.

[8] Први је Г. Мије исказао мишљење да би Милешева могла бити саграђена и живописана до ступања Владислава на српски престо G. Millet, *Etude sur les églises de Rascie*, L'art byzantin chez les Slaves. Les Balkans I, 1, Paris 1930, 168.

[9] П. Поповић, *Фреске ктитора у манастиру Милешеви*, Прилози КЈИФ VII, Београд 1927, 95.

[10] С. Радојчић, *Милешева*, 21.

[11] Ђ. Бошковић, *Приказ књиге С. Радојчић, Портрети српских владара у средњем веку*, Гласник Скопског научног друштва XV—XVI, Скопље 1936, 393—394.

[12] За време настанка милешевског зидног сликарства пре 1234. године били су још раније: G. Millet, *нав. дело*, 168—169; Ђ. Бошковић, *Неколико натписа са зидова српских средњевековних цркава*, Споменик СКА LXXXVII, Београд 1938, 11—13. И. В. Ђурић се у чланку *Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству*, Зборник ликовних уметности 4, Нови Сад 1968, 82—83 заложио за датовање милешевских фресака пре 1228. и за то дао исцрпну аргументацију. У трећу деценију XIII века датују овај живопис, поред осталих, и: Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом српском сликарству*, зборник О Србљаку, Београд 1970, 162; Р. Николић, *О гробу светог Саве у Милешеви*, Саопштења XIV, Београд 1982, 20, 23.

[13] Н. Каптерев, *Приезд в Москву за милостыней сербских ерархов разных кафедр и настоятелей разных сербских монастырей в XVI, XVII и в начале XVIII столетий*, Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе за 1891 год, част 48, Москва 1891, 503. С. Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, у Сарајеву 1922, 159.

поново појављују пред лицем цара и царице са писменом молбом да помогну обнову манастирских здања — горње трпезарије, испоснице, цркве Ваведења у кругу манастира, као и келија. Том приликом они описују манастир који заступају да би истакли његову важност. Помињу да је црква посвећена Вазнесењу, да у њој почивају мошти св. Саве, као и краљева Владислава и Давида, рођака преподобног оца Саве. Затим настављају: **Тот, государь, наш чюдотворни монастыр строил и составлял иже во святых отец наш Сава Сербской чюдотворец в лѣто 6727, а после г҃дрь чесного и славнаго его преставления тот его чюдотворный монастырь строил благовѣрный царь Стефан Дечанский.**[14] Потом молитељи саопштавају како су у прво време по доласку Турака манастир одржавали само монаси, да би од цара Ивана Васиљевића — Ивана Грозног — бригу са Милешевцима почели да деле и руски цареви.[15] Али, прича која следи није више битна за наша разматрања. Најзанимљивији је податак да милешевски монаси тврде да је њихов манастир саградио и створио св. Сава Српски чудотворац 6727. године. То значи да је по данашњем рачунању времена манастир Милешева саграђен између 1. септембра 1218. и 31. августа 1219. године.[16]

Ове тврдње милешевских монаха у Москви средином XVII века заслужују да се критички размотре. Неуобичајено је што се као ктитор помиње св. Сава. Сви други извори су изричити да је манастир подигао краљ Владислав. Зашто Милешевци онда тврде нешто друго, када су они, пре свих других, морали знати ко је ктитор њиховог манастира? Чини се да они свесно пренебрегавају истину с обзиром на место и тренутак у коме дају свој исказ. Култ св. Саве Српског, чије је житије доспело до Русије још 1517. године, био је устаљен у доба Ивана Грозног, који је, очигледно, под утицајем своје бабе Српкиње, много уважавао највећег српског светитеља.[17] Посебне привилегије које је уживала Милешева још од средине XVI века почивале су при том на околности да је она чувала мошти српског чудотворца. Отуда у тврдњи игумана Висариона да је манастир подигао св. Сава треба гледати превасходну потребу милешевских монаха да пред руским царем који зна за св. Саву Српског, али не и за краља Владислава, што више истакну значај свога манастира.

Тај нетачни исказ почивао је ипак на неким разлозима. Ако је Милешева подигнута за живота св. Саве, а јесте, мора се помишљати да је св. Сава неког, можда и знатног, удела имао при подизању и украшавању главне цркве. Зна се његова велика улога при исликавању Богородичине цркве у Студеници и при подизању Хиландара и Жиче,[18] па се може претпоставити да ни Владислав при градњи своје задужбине није пропустио да се саветује са својим угледним стрицем. Доментијан, који је био близак св. Сави, у свом спису изричито каже како је светитељ провео многе године са благоверним краљем Владисла-

[14] Н. Каптерев, *нав. дело*, 504; С. Димитријевић, *нав. дело*, 159.

[15] Н. Каптерев, *нав. дело*, 504; С. Димитријевић, *нав. дело*, 159—160. Уп. и С. Петковић, *Иван Грозни и кулӣ кнеза Лазара у Русији*, О кнезу Лазару, Београд 1975, 311—319.

[16] Руске изворе који се тичу историје манастира Милешеве користила је већ М. Ћоровић-Љубинковић (*Улоīа архиеӣискоӣа Саве Немањића у оснивању и развијању манасӣирскоī комӣлекса Милешеве*, Сеоски дани Сретена Вукосављевића X, Пријепоље 1982, 157—167). Бавећи се превасходно улогом св. Саве при настанку Милешеве, она се осврнула и на неке тврдње Милешеваца у Русији о старини појединих храмова у њиховом манастиру, јер су они помињали у разним приликама да је манастир основан 987, односно 1219. године, а да је црква Ваведења у манастиру зидана 1109. године. Аутор је била склона да све ове наводе прихвати као вероватне, односно да се не могу одбацити, односно да у њима има можда неке историјске истине. *Нав. дело*, 161, 166, 167. Мени се чини да од свих тврдњи једино поменута 1218/1219. година има поуздану историјску заснованост, о чему ће се на овом месту више расправљати.

[17] С. Петковић, *Свеӣи Сава Срӣски у сӣаром руском, румунском и буīарском сликарсӣву*, Сава Немањић — Свети Сава, историја и предање, Београд 1979, 360—367.

[18] В. Ђурић, *Свеӣи Сава и сликарсӣво њеīовоī доба*, Сава Немањић — Свети Сава, 246—252, 255—258 (са старијом литературом).

вом.[19] Уосталом, на везаност св. Саве за Милешеву већ је указано, па се помишља да је сахрањен у овом манастиру по жељи израженој још за живота.[20]

Без обзира на ово сигурно је да се св. Сава не може сматрати ктитором Милешеве, на шта указују, уосталом, и два портрета Владислава са моделом цркве у најстаријем фреско-ансамблу у цркви. Друга тврдња милешевских монаха пред руским царем 1652. да је манастир сагра**ђ**ен 1218/1219. године заслужује, међутим, посебну пажњу.

Откако су учестале тврдње да су милешевске фреске из главног храма настале за живота Стефана Првовенчаног, значи пре 1228, било је јасно да се као година градње не може сматрати 1234. Руски извор указује директно на 1218/1219. Да ли му се може веровати?

Прво што се наметне као потврдна чињеница је сасвим јасна одређеност године градње. У навођењу времена настанка манастира се сасвим прецизно помиње једна година — 6727. — а не неки заокружен број или неодређена формулација, као „црква стара преко четиристотина година" или слично. Тој години, осим тога, не противуречe ни неки други разлози. Владислав је у то време као члан владајуће куће био довољно имућан да би могао да подиже себи задужбину, очигледно у крају којим је управљао. По портретима у Милешеви види се да је био само нешто млађи од Радослава, а за овога се зна да је рођен у браку Стефана Првовенчаног са Евдокијом, кћерком Алексија Анђела, који је трајао приближно између 1191. и 1201. године,[21] што би наводило на закључак да би и Владислав био Евдокијин син, рођен до 1200.[22] То би значило да је био довољно стар да би 1218/1219. подигао себи задужбину.

Једино што би оспоравало податак из такозваних Грчких државних списа, у којима се налази препис милешевске молбе руском цару, јесте Теодосијево сведочанство у коме се наводи, иако не сасвим одређено, да је Милешева почела да се гради пошто је Владислав крунисан за краља, значи после 1234. То није непремостива препрека. Теодосије, чији је спис о св. Сави вишеструко драгоцен, ипак није увек поуздан сведок. Он то није ни могао бити, јер је живео и писао свој текст много касније од догађаја које је описивао. Ово, уосталом, не би био први случај да се нека чињеница из његовог описа живота св. Саве показала недовољно поузданом.[23]

Према томе, чини се, могло би се прихватити као коначно време градње 1218/1219. година и тиме окончати нетачно или неодређено датовање настанка главног милешевског храма.

Ова година постаје сада terminus ante quem non за датовање најранијих милешевских фресака. Уосталом, 1219. би се морала узети као најранија година настанка милешевских фресака, већ и стога што је на њима св. Сава Српски приказан у архијерејском орнату, значи из времена када је већ био на челу српске цркве. Што се тиче године када су милешевске фреске могле најкасније настати, то није 1234, како се дуго мислило, већ свакако 1228. Иако се још пре другог светског рата помишљало да су милешевске фреске из времена Стефана Првовенчаног, то мишљење, изнето без одлучности, није преовла-

[19] Доментијан, *Живоӣ свеӣоі Симеона и свеӣоі Саве*, 295.

[20] Ђ. Бошковић — М. Чанак-Медић, *Нека ӣиӣања најсӣаријеі раздобља Милешеве*, Саопштења XV, Београд 1983, 22.

[21] Љ. Ковачевић, *Жене и деца Сӣефана Првовенчаноі*, Глас СКА LX, Београд 1901, 2—4; Н. Радојчић, *Прва женидба Сӣефана Првовенчаноі*, Глас СКА XC, у Београду 1912, 268—292; М. Ласкарис, *Визанӣиске ӣринцезе у средњевековној Србији*, Београд 1926, 9—31; С. Станојевић, *Сӣеван Првовенчани*, Годишњица НЧ XLIII, Београд 1934, 5—11; Б. Ферјанчић, *Када се Евдокија удала за Сӣевана Немањића*, Зборник Филозофског факултета VIII, 1, Београд 1964, 217—224; *Визанӣијски извори за исӣорију народа Јуіославије*, том IV, Београд 1971, 164—166; Ј. Калић — С. Ћирковић, у *Исӣорија срӣскоі народа*, Београд 1981, 258, 268.

[22] Љ. Ковачевић, *Жене и деца Сӣефана Првовенчаноі*, 64. У неколико родослова се помиње да је Стефан Првовенчани са кћерком грчког цара Алексија имао четири сина, међу њима и Владислава. *Сӣари срӣски родослови и леӣоӣиси*, ed. Љ. Стојановић, Београд — Сремски Карловци 1927, стр. 28, 29, 44 и др.

[23] Уп. М. Васић, *Жича и Лазарица*, Београд 1928, 33—37, 93.

дало.[24] Тек последњих година овакво датовање је поткрепљено новим доказима за које се чини да су непомерљиви. Да их кратко споменемо.

Краљ Стефан Првовенчани на фресци у Милешеви означен је као краљ и севастократор, а одевен је у владарску одору. Пошто је пред смрт примио монашки чин, он би се, на посмртном портрету приказао у раси, као што је случај са његовим другим представама насталим после смрти.[25] Његов најстарији син Радослав носи севастократорски венац као наследник престола, док Владислав не носи на глави никакво обележје. Насликана круна која се назире на његовој глави и која би могла да збуни, била је досликана касније,[26] па служи као додатни доказ да најстарије фреске нису настале онда када то Теодосије бележи.

Још неколики докази могу се навести зашто најстарије милешевске фреске никако не могу бити датоване између 1234. и 1237,[27] али ти докази немају већи значај, ако постоји кључни — портрети Првовенчаног као краља са синовима.

Због свега тога може се сасвим одређено омеђити време настанка најстаријих фресака Милешеве. Била би то деценија између 1219. и 1228. Могу ли се још одређеније датовати фреске XIII века из наоса и унутрашње припрате?

Два аутора су то већ и покушала. Р. Николић се определио за време око 1221. године. Разлог за овакво датирање најстаријих милешевских фресака аутор види у изгледу Владислава на фресци у Милешеви, где, по његовој процени, има око двадесетак година, а требало би да је рођен, мисли аутор, око 1200. године.[28] Осим тога, он сматра да би оштећен лик византијског цара насупрот портретима Првовенчаног и његових синова био портрет Теодора Ласкариса, који је имао знатне заслуге за извојевање независности српске цркве 1219, а он је владао до 1222. године.[29] Чини се да се ови разлози за датовање милешевских најстаријих фресака око 1221. не би могли усвојити. И сам аутор помиње да се по средњовековним византијским портретима не може прецизније судити о старости приказаних, па ни у овом случају. У том просуђивању о годинама лако се може погрешити за пет или више година, а у случају када се настоји да се тачно датира неки живопис, то је недопустиво. Историјски извори су неми што се тиче тачне године рођења Владислава. Он је могао бити рођен у распону од седам-осам година, после Радослава, а приближно између 1193. и 1201,[30] па ни то није доказ какав се тражи за прецизно датовање фресака Милешеве. Најзад, ако би била тачна претпоставка да је византијски цар насликан на јужном зиду припрате Теодор I Ласкарис, онда би се фреске доиста могле датовати до 1222. године, јер тада овај владар умире.[31] Међутим, после чишћења милешевских фресака констатовано је да је византијски владар млад човек, готово вршњак Владислављев,[32] а пошто је Теодор Ласкарис умро у својим педесетим годинама, мора се искључити могућност да је у Милешеви он био представљен.

[24] Ђ. Бошковић, приказ књиге С. Радојчића, *Портрети српских владара*, 393—394. Исти аутор, међутим, две године касније доноси сачуване натписе уз милешевске портрете и, упркос аргументима у корист тезе да је сликарство Милешеве настало до 1228, закључује „Ипак је далеко вероватније да живопис потиче из времена после смрти Првовенчаног". Ђ. Бошковић, *Неколико натписа са зидова српских средњевековних цркава*, 4—8, посебно 7.

[25] В. Ђурић, *Три догађаја у српској држави XIV века*, 82—83.

[26] П. Поповић, *Фреске ктитора у манастиру Милешеви*, 94.

[27] Уп. N. L. Okunev, *Милешево. Памятник сербского искусства XIII в.*, 34—35; В. Ђурић, *нав. дело*, 82—83; Р. Николић, *О гробу светог Саве у Милешеви*, Саопштења XIV, Београд 1982, 17—23; М. Ћоровић-Љубинковић, *Улога архиепископа Саве Немањића*, 161.

[28] Р. Николић, *нав. дело*, 22.

[29] Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1959, 399—407.

[30] Владислав је свакако био млађи Стефанов син из његовог брака са Евдокијом, који је трајао приближно деценију између 1191. и 1201. године. Уп. Љ. Ковачевић, *нав. дело*, 64.

[31] Г. Острогорски, *нав. дело*, 407.

[32] В. Ђурић, *нав. дело*, 83. Већ је С. Радојчић (*Милешева*, 20) приметио да је портрет младог човека приказан у припрати храма, али је помишљао да би то могао бити још један лик Владислава.

Запажање да је насликани византијски владар у Милешеви млад човек било је повод да професор В. Ј. Ђурић и сам изнесе прецизније мишљење о времену настанка најстаријих милешевских фресака. Он је у младом цару препознао Јована III Ватца, који је ступио на престо никејског царства 1222. и владао наредне 32 године. Раније се помишљало да је то Алексије III Анђео, таст Стефана Првовенчаног, или Асен II, таст Владислављев. Бугарски цар Асен II би могао бити најпримамљивија претпоставка, али он је око 1220. имао већ око 50 година. Према овом портрету, који би представљао Јована III Ватца, В. Ђурић је потом закључио да је милешевско најстарије сликарство могло да настане између 1222. године, када је Јован Ватац дошао на никејски престо, и 1228. године, када је Стефан Првовенчани умро.[33]

Ово датовање је несумњиво разложно, али се чини да се може, полазећи од врло могуће претпоставке да је у Милешеви приказан Јован Ватац, ићи и даље у закључивању и још одређеније одредити време настанка најстаријих фресака Милешеве.

Поставља се, наиме, питање зашто би управо Јован III Ватац био приказан у Милешеви при крају владавине Првовенчаног. Зна се да је у тим годинама Стефан Првовенчани много полагао на савезништво са Теодором Анђелом, епирским деспотом, а од 1224. до 1230. солунским царем. Штавише, 1219/1220. његов син Радослав, савладар и будући наследник, жени се кћерком Теодора Анђела из сасвим јасних разлога — Првовенчани се желео обезбедити наклоношћу најјачег владара Балкана у том тренутку.[34] У исто време Солунска царевина била је у жестоком сукобу са Никејским царством око примата на престо византијских царева, односно око тога ко ће обновити стару империју. Зашто би онда у Милешеви био приказан Јован Ватац, супарник Теодора Анђела, главне потпоре Стефана Првовенчаног?

Одговор бих потражио у особеном односу који је имала са Никејом тек успостављена независна српска црква, предвођена св. Савом Српским. Заправо, спремност да се изиђе у сусрет захтевима српске државе за независном црквом показала је 1219. Никеја — њен тадашњи цар Теодор I Ласкарис и њен патријарх Манојло Сарантен. У биографијама и Доментијана и Теодосија описује се опширно како је никејски цар благонаклоно испунио жељу св. Саве да се српској цркви дâ независност и да је он утицао на патријарха да се и овај са тим сложи.[35] Али и касније св. Сава одржава добре односе са Никејом, па тамо борави и 1230. управо као гост Јована Ватца. Према томе, лик овог никејског цара доспео је на зид милешевске припрате управо као израз оданости св. Саве и његовог братанца Владислава према никејским владарима који су не само омогућили независност српској цркви, већ су је и подржавали током гневних напада охридског архиепископа Хоматијана.

Међутим, управо у тим годинама срећна звезда Теодора Анђела, епирског деспота најпре, па потом солунског цара, била је у пуном сјају. Чинило се да он незадрживо приступа обнови византијског царства и преузимању Цариграда од Латина. Нарочито је то било уочљиво од 1224, када је ослободио Солун, други град византијске империје.[36] Зато ми се чини да би портрет Јована Ватца могао да буде насликан у том кратком раздобљу између 1222, године доласка Јована Ватца на никејски престо, и 1224, када је ослобођењем Солуна Теодор Анђео изгледао као неоспорни обновитељ старог царства. Тешко да би Ватац, огорчени противник Теодоров, био приказан у Милешеви управо онда када

[33] В. Ђурић, *нав. дело*, 82—83.

[34] С. Кисас, *О времену склапања брака Стефана Радослава са Аном Комнином*, Зборник радова Византолошког института 18, Београд 1978, 132—139 (са старијом литературом по којој се женидба Радослава збила после 1224); *Историја српског народа*, I, 305—307.

[35] Доментијан, *Живот светог Саве и светог Симеона*, 217—220; Теодосије, *Живот светог Саве*, 126—132.

[36] Г. Острогорски, *нав. дело*, 406.

његов противник жање бојне и државне успехе. Стога се чини да би милешевске најстарије фреске требало датовати у сам почетак владавине Јована Ватца, између 1222. и 1224. године.

Овакво датовање најстаријих фресака у Милешеви је, разуме се, само једно од настојања да се, у недостатку правог податка, посредним путем што прецизније одреди време њиховог настанка. Сумњичави, који захтевају непомерљив доказ, вероватно ће и даље настанак најранијих фресака стављати у деценију између 1219. и 1228. Ипак, после извесних лутања фреске Милешеве добиле су јасан хронолошки оквир: њихов постанак би се везао за 1219—1228, односно 1222—1228, или још одређеније, како се сада предлаже, између 1222. и 1224. године.

После ових разматрања, на крају, покушао бих да укратко сажмем околности у којима је настала Милешева и њено најстарије зидно сликарство.

Владислав, другорођени син Стефана Првовенчаног, још као младић одлучио је да сагради цркву за себе у крају којим је управљао. Одабрао је место на реци Милешевки где су се налазиле рушевине једне рановизантијске цркве[37] (што је недавно установила арх. Милка Медић-Чанак). Његови градитељи су настојали да што боље искористе постојеће очуване зидове и саграде храм у духу рашких, тада владајућих, архитектонских схватања. У томе су успели, али су платили скупу цену, јер се на цркви примећују не само градитељске недоследности, већ и грубљи технички недостаци.[38] Завршетак подизања главног храма збио се између 1. септембра 1218. и 31. августа 1219. године.[39]

Неколико година касније, између 1222. и 1224. године, ктитор ангажује групу сликара из неког од највећих византијских уметничких средишта да би живописали цркву. Сликари то чине и том приликом живопишу наос са олтарским простором и унутрашњу припрату. Да би истакао значај породице којој припада, Владислав налаже да се у унутрашњој припрати представе сви њени угледни чланови — Стефан Немања, његов деда, Сава, његов стриц, затим отац Стефан Првовенчани, ондашњи владар Србије, Владислављев брат Радослав, тада савладар и будући наследник престола, и на крају су живописци насликали и самог Владислава као ктитора са моделом храма у рукама. У знак своје оданости, али и свога већ тада славног стрица, он наређује сликарима, можда из Никеје, да прикажу и тадашњег никејског цара Јована III Ватца. Осим тога, у наосу је још једном насликан Владислав у репрезентативној композицији како, предвођен Богородицом, предаје модел храма Христу.

Убрзо после тога придодаје се главном храму и спољашња припрата, која при живописању добија свој посебан иконографски програм. Тако је манастир у време када св. Сава умире у Трнову 1236, већ био спреман да прими његове мошти. Милешева, на почетку само задужбина једног члана владарске куће, постаје тако двадесетак година после градње један од најзнаменитијих манастира тадашње Србије.

[37] Ђ. Бошковић — М. Чанак-Медић, *Нека питања најстаријег раздобља Милешеве*, Саопштења XV, Београд 1983, 7—22. Уверљивом анализом нижих, најстаријих делова храма аутори су закључили да су приликом градње садашње милешевске цркве Вазнесења делом коришћени затечени зидови неке старе базилике.

[38] Као ни на једном споменику рашке стилске групе примећује се по основи да подужни зидови нису паралелни, већ се сужавају идући од олтара ка спољашњој припрати, проскомидија и ђаконикон су касније додати, апсида је потковичастог облика, што је својствено ранохришћанским, односно рановизантијским црквама и др. Ђ. Бошковић — М. Чанак-Медић, *нав. дело*, 14—22.

[39] Уобичајено је да се настанак једног манастира одређује по довршавању главне цркве и њеном освећењу. Тада започиње живот манастира, без обзира што се и следећих година могу подизати нека здања у оквиру манастирског комплекса или што се црква исликава.

LES ORIGINES DU MONASTÈRE MILEŠEVA

SRETEN PETKOVIĆ

Le monastère de Mileševa, fondation du roi Vladislav (1234—1243) n'abrite aucune inscription sur la peinture murale et la construction du monastère. Aussi les chercheurs étaient-ils obligés de se servir de sources indirectes pour déterminer la date approximative de sa construction. L'écrivain médiéval Théodosije, dans sa Vie de St. Sava de Serbie, écrite vers la fin du XIII[e] siècle, mentionne brièvement l'avènement du neveu de Sava, Vladislav, au trône, et dit en passant, que celui-ci avait commencé, après son couronnement et son mariage, à construire le monastère de Mileševa. De là vient que presque tous les chercheurs qui ont traité de ce monastère ont placé sa construction et ses plus anciennes fresques aux environs de 1235. Seul Djurdje Bošković, avant la seconde guerre mondiale, a estimé que le monastère de Mileševa avait été construit encore du vivant du roi Stefan Prvovenčani (mort en 1228), étant donné qu'il avait remarqué que ce souverain était représenté à Mileševa comme un personnage vivant. Dans les temps plus récents, V. Djurić défend la même opinion.

Un document russe du XII[e] siècle, presque ignoré, fixe cependant exactement l'année de son érection. A Moscou était venu en 1652, un petit groupe de moines de ce monastère pour faire la quête en faveur de celui-ci. Dans leur requête, remise au tzar Alexis Mihaïlovitch, ils mentionnent, entre autres, que leur monastère est vieux ayant été construit en 6727 (ce qui équivaudrait à l'intervalle entre le 1[er] septembre 1218 et le 31 août 1219, et citent St. Sava de Serbie comme son fondateur. Le fait que le roi Vladislav est représenté deux fois avec le modèle de l'église sur la plus vieille couche de peinture, de même que les mentions dans les annales de l'époque indiquent sans aucun doute le nom du fondateur de Mileševa. Pourquoi, alors, les moines de Mileševa mentionnent-ils St. Sava comme son fondateur? C'est parce que ce saint était connu et vénéré en Russie dès le règne d'Ivan le Terrible, et que la relique de St. Sava reposait à Mileševa. Les moines estimaient qu'en invoquant St. Sava comme fondateur du monastère, ils pouvaient s'attendre à une plus grande libéralité du tzar. Cependant la date mentionnée de 1218/1219 est tout à fait certaine.

Cette date n'est d'ailleurs pas fixée précisément, on dit simplement en 6727 depuis la création du monde. De plus Vladislav, fils de Stefan Prvovenčani et de la princesse Eudoxie, fille de l'empereur Isaac Ange, était assez riche et assez vieux à cette époque pour pouvoir élever sa propre fondation, dans la région sur laquelle il régnait, en tant que membre de la dynastie. Le seul argument qui pourrait réfuter cette date est le témoignage de Téodosije. Cependant celui-ci n'était pas le contemporain de Vladislav et on relève chez lui encore d'autres erreurs.

L'on avait jadis estimé que la plus ancienne peinture de Mileševa datait de l'année de la translation du corps de St. Sava de Tirnovo à Mileševa (1237). Récemment cependant, la date ante quem a été fixée à celle de la mort de Stefan Prvovenčani (1228), car son portrait est peint comme celui d'une personne vivante. Après le nettoyage de la peinture murale du narthex l'on y a trouvé le portrait d'un jeune homme que l'on a pu identifier comme l'empereur de Nicée Jean Vatatzès, ce qui permetrait de fixer la peinture des fresques de Mileševa entre 1222 et 1228. La première date étant celle de l'intronisation de Stefan Prvovenčani et la seconde la date de sa mort.

Il nous semble possible de fixer encore avec plus de précision la date de la peinture des fresques de Mileševa. Si la figure du souverain inconnu est vraiment celle de Jean Vatatzès, empereur de Nicée, ce qui semble très plausible, il est vraisemblable alors que les plus anciennes fresques de Mileševa aient été peintes entre 1222 et 1224, pendant les premières années du règne de Jean Vatatzès sur l'empire de Nicée qui était favorable à la Serbie au moment de la proclamation de l'indépendance de l'église serbe, en 1219. Cependant en 1224, Theodore Ange, despote de l'Epire, dont la fille était l'épouse du futur roi de Serbie Radoslav (1228—1234) envahit Thessalonique et devient le principal prétendant au trône de l'empire de Byzance restauré. Etant donné que la rivalité entre Théodore Ange et Jean Vatatzès était grande, il n'est guère possible que l'on ait peint le jeune Vatatzès après 1224 à Mileševa, au moment même où Théodore Ange était devenu le plus puissant souverain de la Péninsule Balkanique.

Сл. 1. Милешева, ктиторска композиција, детаљ, краљ Владислав, наос, 1222—1224.

Сл. 2. Милешева, ктиторска композиција, наос, 1222—1224.

Сл. 3. Милешева, Владислав, Радослав и краљ Стефан Првовенчани, припрата, 1222—1224.

Сл. 4. Милешева, Радослав, припрата, 1222—1224.

Сл. 5. Милешева, краљ Стефан Првовенчани, припрата, 1222—1224.

Сл. 6. Милешева, цар Јован Ватац, припрата, 1222—1224.

ВЛАДИСЛАВ НА КТИТОРСКОМ ПОРТРЕТУ У НАОСУ МИЛЕШЕВЕ

Значење и датовање слике

ГОРДАНА БАБИЋ

Од 1927. и 1928, када су Пера Поповић[1] и Владимир Петковић[2] објавили посебне чланке посвећене портретима ктитора Владислава и светога Саве, занимање за милешевске портрете у нашој науци није слабило. Већ 1930. су и два странца, који су иначе много допринели познавању српске средњовековне уметности, Н. Л. Окунев[3] и Г. Мије[4] објавили своја запажања о значењу и могућем датовању милешевских портрета. Целовиту студију о портретима српских владара у средњем веку објавио је Светозар Радојчић 1934, посветивши посебну пажњу портретима из Милешеве. Владислављев портрет из наоса Светозар Радојчић је објаснио као типичну донаторску и надгробну слику, на којој Владислав прилаже свој земаљски дар Христу уз посредништво Богородице, очекујући милост и спас на Страшном суду (сл. 1).[5] Слика Христовог Васкрсења, смештена изнад ктиторовог портрета и изнад његовог саркофага учинила је оправданим ово тумачење (сл. 2). С. Радојчић је указао и на византијско порекло иконографског решења ове ктиторске слике сачуване у наосу Милешеве, наводећи као веома сличну, минијатуру из грчког рукописа сачуваног у манастиру Ивирону, бр. 5, из XIII века, на којој такође Богородица приводи Христу византијског феудалца, донатора, држећи га за руку, као што у наосу милешевског католикона држи за руку Владислава.[6] Основно објашњење милешевске ктиторске слике, које је предложио С. Радојчић, није ни до данас измењено, али се, чини се, може допунити новим поређењима.

Милешевским владарским портретима су се бавили и други истраживачи, доприносећи тачнијем посматрању, разумевању и датовању тих слика, нарочито Ђ. Бошковић,[7] Р. Грујић,[8] А. Грабар[9] и поново С. Радојчић у монографији посвећеној Милешеви.[10] Запажања П. Поповића и С. Радојчића о круни Владислављевој, накнадно досликаној на портрету у наосу,[11] потврђена су истраживањима Војислава Ј. Ђурића, објављеним 1968. Тада је утврђено да су оба Владислављева портрета првобитно била насликана без круне

[1] П. Поповић, *Фреска ктитора у манастиру Милешеви*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, VII (Београд 1927), 89—95.

[2] В. Петковић, *Лик св. Саве у Милешеви*, Прилози за КЈИФ, VIII (1928), 107.

[3] N. L. Okunev, *Портреты королей ктиторов в сербской церковной живописи*, Byzantinoslavica II, 1 (Prague 1930), 74—99.

[4] G. Millet, *Études sur les églises de Rascie*, L'art byzantin chez les Slaves, I, Paris 1930, 168—169.

[5] С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934, 18—21, 75—76, 13—14.

[6] Ibid., 14.

[7] Ђ. Бошковић, Светозар Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934, Гласник Скопског научног друштва, XV—XVI (Скопље 1936), 393—394.

[8] Р. Грујић, *Када је грађен манастир Милешева*, ГСНД XV—XVI, 356.

[9] A. Grabar, *Une pyxide en ivoire à Dumbarton Oaks, Quelques notes sur l'art profane pendant le dernier siècle de l'Empire byzantin*, Dumbarton Oaks Papers, 14 (1960), 131.

[10] С. Радојчић, *Милешева*, ed. СКЗ, Београд 1971², 21, 20, таб. I—IV, VIII.

[11] Поповић, *op. cit.*, Прилози за КЈИФ, VII, 89; Радојчић, *Портрети*, 18.

(и у наосу и у припрати), што је уз запажање да је портрет Стефана Првовенчаног насликан за краљевог живота, коначно померило горњу границу у датовању милешевског сликарства пре 1228.[12]

1976. Иоанис Спатаракис је објавио своју студију о портретима сачуваним у византијским украшеним рукописима и поново упоредио ктиторски портрет Владислава из наоса Милешеве с портретом византијског феудалца Јована из ивиронског рукописа бр. 5 (fol. 456v. и 457r.) не помињући исто поређење, већ учињено у студији Светозара Радојчића из 1934. године.[13] И. Спатаракис је истакао иконографске и извесне стилске сличности ове две композиције, нарочито исте ставове Богородице која приводи дародавца, с том разликом што на минијатури она носи и молитву којом заступа донатора Јована. На обе слике исти је гест Богородице која држи за руку како Владислава, тако и Јована; исти је став Христа на трону док благосиља приложнике. На насликаном свитку у ивиронском рукопису И. Спатаракис је прочитао молитву Богородице, која гласи: „О Слово, прими молбу мајке и потврди опроштај грехова у будућим и садашњим животима, потврди дуг и срећан живот Јовану, који . . . ову књигу." Христ прима молитву и уз благослов упућен Јовану диктира одобрени опроштај у перо светом Јовану Хризостому, донаторовом личном заштитнику: „Упиши за твог имењака, Јоване, опроштај и. . .".[14] Ови веома занимљиви текстови пружају објашњење како су савременици разумевали слику и сведоче да се дар приносио ради срећног живота, колико и ради блаженства после смрти.

И. Спатаракис је у својој књизи посвећеној портретима објавио још две минијатуре, које красе листове IIv. и IIIr. уметнуте у грчки рукопис Новог завета, који данас носи бр. 291, а чува се у Публичној библиотеци у Лењинграду. Више растурених листова из некадашњег рукописа бр. 172 донео је, уз поменуте, са Синаја, Порфириј Успенскиј. На донетим страницама је очуван и колофон првобитног рукописа (бр. 172), који пружа драгоцене податке о години израде минијатура, 1067, и о донаторима. На левој, *verso* страни (fol. IIv.) Христос заштитнички полаже руку на главу „Теодора патрикија и провинцијског управника Гавраса, раба Божјег", а на десној, *recto* страни (fol. IIIr.) Богородица приводи Христу Ирину Гаврас, држећи је за руку. Натпис објашњава Иринину молитву: „Богородице спаси своју рабу Ирину Гаврасову".[15] Колофон доноси још занимљивије објашњење разлога учињеног дара, јер изричито каже да је рукопис поклоњен „. . . ради покровитељства, заштите, здравља, спасења и опроштаја грехова. . .".[16] Према томе, и ови портрети провинцијског гувернера Гавраса и његове жене потврђују да се за приложени дар уз молитву од Христа очекивало заузврат покровитељство и здравље за живота, а опроштај грехова и спас после смрти.

На свим поменутим портретима очуваним у Милешеви, у Ivir. gr. 5 и у Petrop. gr. 291, Богородица приводи дародавце — молиоце држећи их за руку. Тај гест даје слици основни смисао и очигледно је представљао уобичајену формулу, добро познату у XI веку и касније. Њом су се служили византијски сликари позвани да ликовним језиком прикажу заштиту коју светитељи указују верним приложницима. Међутим, поред Богородице, и други светитељи су своје штићенике могли на исти начин да приведу и препоруче Христу или Богородици с Христом. На јужном зиду нартекса у цркви Порта-Панагије, у Тесалији, сачуван је аркосолијум украшен фреском. Држећи га за руку, анђео приводи Јована I Комнина, Дуку, Анђела Богородици, која седи на трону с малим Христом на крилу. Јован I Анђео је ту насликан изнад свог саркофага, већ у монашкој кукуљици, јер се пред

[12] В. J. Ђурић, *Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству*, Зборник за ликовне уметности Матице српске, 4 (Нови Сад 1968), 82—83.

[13] I. Spatharakis, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976, 84—87, fig. 53 и 54; Радојчић, *Портрети*, 14.

[14] Spatharakis, *op. cit.*, 85—86.

[15] Ibid., 59—60, fig. 27—28.

[16] Ibid., 60.

смрт одрекао своје севастократорске титуле и овоземаљских почасти (пре марта 1289).[17] На овој тесалијској фресци гест анђела је исти као поменути гест Богородице на минијатурама и фресци, из ранијег времена (XI—XIII век). Тај гест јасно изражава заштитничку улогу небеског бића указану земаљском штићенику.

У тробродној базилици посвећеној светом Николи, подигнутој 1266. у селу Манастиру, у Мориову, јужно од Прилепа, очуване су фреске из 1271. године. Ктиторска композиција приказује игумана Акакија с моделом цркве у руци, а сачувана је на једном делу јужног зида у северном броду. Ктитора, игумана Акакија, његов свети заштитник, свети Никола, приводи Христу, држећи га за руку (сл. 3).[18] Покровитељство светог Николе Акакије је заслужио својим земаљским даром пропраћеним молитвом. Оштећени наслов слике прочитао је и допунио Ф. Баришић, препознајући као прву, реч молитва (Δέησις...) 'Ακακίου ἱερο(μονά)χου καὶ κ(α)θηγουμ(ε)νοῦντος δεκ(άτου) ἔτους, τοῦ κτήτωρ(ος).[19]

Наведени примери, а могло би их се још наћи, сведоче да је у византијском сликарству један од веома честих гестова којим се саопштавало покровитељство свете личности, био управо гест вођења држањем за руку. Једноставност тог знака доприносила је лакој схватљивости поруке. У византијском ликовном језику, утемељеном на поштовању људске фигуре као основног средства изражавања, сваки гест је имао одређени значај за разумевање слике. Међутим, византијски иконографски језик је обиловао широким могућностима изражавања спајањем основног знака и контекста. Кад је наглашавано да се преко посредника моли за спас после смрти, основни знак је задржаван, али је додатим тумачен контекст, који допуњава основно значење. Минијатуре сачуване у грчком псалтиру из Оксфорда (Arch. W. gr. 61) fol. 102v. и 103r. приказују на *verso* страници два суседна листа Богородицу како изводи монаха из гроба у виду саркофага, држећи га за руку и приводи га Христу насликаном на суседној, *recto* страници. Богородица је названа „Хитра помоћница" (Ἡ 'Οξεία 'Αντίληψις), а Христос је „Милостиви" (ΙͨΣ ΧͨΣ ὁ Αἰλεήμων). Рубови слика су украшени мотивом кука, свуда сем на доњој ивици fol. 102v., где је делимично очуван натпис који помиње молиоца, монаха, а зовом Калоидаса. П. Вокотопулос је проучио рукопис и прочитао натпис и колофон, на основу којег је утврдио да је за Калоидаса, 1391. Псалтир преписао Јоасаф, добро познати монах, преписивач рукописа, каснији игуман манастира Одигона у Цариграду.[20] Наручујући псалтир, Калоидас је као монах у својој вотивној слици истакао молитву за спас после смрти. И он се обратио Богородици, која га на минијатури води држећи га за руку, као и донаторе на сликама у Милешеви, у Ivir. gr. бр. 5 и у Petrop. gr. бр. 291. Основна формула молитве и заштите је иста, али насликани саркофаг на минијатури из Оксфорда јасно одређује жељу монаха, а зовом Калоидаса, да му Богородица „Хитра помоћница" буде заштитница кад сви који су некада живели буду позвани да устану из мртвих и да стану пред Праведног Судију. Стварни саркофази, над којима су насликани Владислав у Милешеви и Јован I Анђео у Порта-Панагији, указују на ово исто значење, које доноси и насликани саркофаг на оксфордској минијатури. Стварно присутан, или насликани саркофаг чини контекст слике. Улазак у

[17] A. Orlandos, Ἡ Πόρτα-Παναγία τῆς Θεσσαλίας, 'Αρχεῖον Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος, I, 1 (Atina 1935), 33—35, сл. 22 и 23; о историјским подацима cf. Б. Ферјанчић, *Севастократори у Византији*, Зборник радова Византолошког института, 11 (Београд 1968), 180—182; A. Tsitouridou, *Les fresques du XIII*e *siècle dans l'église de la Porta-Panaghia en Thessalie*, Actes du XVe Congrès intern. d'études byz., II Art et archéologie, Communications B, Athènes 1981, 863—878, fig. 9.

[18] Д. Коцо и П. Миљковиќ-Пепек, *Манастир*, Скопје 1958, 76, т. XXXIII.

[19] Ф. Баришић, *Два грчка натписа из Манастира и Струге*, ЗРВИ, VIII, 2 (1964), 16, н. 5.

[20] P. L. Vokotopoulos, Ἕνα ἄγνωστο χειρόγραφο τοῦ κωδικογράφου 'Ιωάσαφ καὶ οἱ μικρογραφίες του: τὸ Ψαλτήριο, Christ Church Arch. W. gr. 61, Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς 'Αρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, ser. 4, VIII, 1975—1976, 179—198, fig. 101 и 102. Мотив кука је био омиљен у Цариграду почетком XIV века, cf. мозаике из цркве Богородице Памакаристос, у монографији: H. Belting, C. Mango, D. Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos* (*Fethiye Camii*) *at Istanbul*, Dumbarton Oaks Studies 15, 1978, pl. IX, X, XI, у боји, и 11, 60, 61, 62, 64, 66, 68, 74—77, 82—84, 90, 93, etc.

царство небеско је тежња свих хришћана, па су византијски сликари налазили одређене облике ликовног изражавања да би ктитора или донатора приказали на путу остварења те тежње уз помоћ молитве и неког небеског заштитника.

Покровитељство светитеља је на исти начин изражавано и кад је штићеник уведен у богословска знања која олакшавају пут ка спасу и у крајњем исходу воде у царство небеско. У чувеној збирци беседа посвећених Богородици, делу монаха Јакова Кокиновафског, из XII века, у рукопису Paris. gr. 1208, на уводном листу (fol. 1v.) очувана је занимљива минијатура, која, како се верује, представља писца пред св. Јованом Хризостомом и пред св. Григоријем из Нисе (сл. 4).[21] Хризостом, чувени теолог и писац (IV в.), штити и уводи монаха Јакова Кокиновафског у свет богословских знања и мудрости, држећи га за руку и приводећи га пулту где је књига с делом наслова XXXII, 3. Хризостомове беседе (Βίβλος γενέσεως); у тој беседи Хризостом тумачи текст јеванђелисте Јована. Пред другим великим богословом и писцем, Григоријем из Нисе (IV в.), Јаков Кокиновафски клечи у проскинези, а на пулту Григоријевом је књига с цитатом из Песме над песмама, I глава, први стих: „Да ме хоће пољубити пољупцем уста својих. . ." (Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ). Оба светитеља Јакову гестом указују на исписане наслове (сл. 4), а монах и писац Јаков Кокиновафски моли да га чувени теолози и писци заштите и поуче, не би ли га увели у царство небеско. Читајући даље I главу Песме над песмама наилазимо на четврти стих: „Вуци ме, за тобом ћемо трчати; уведе ме цар у ложницу своју. . .", а јеванђелиста Јован објашњава: „Нико не може доћи к мени ако га не довуче отац који ме посла; и ја ћу га васкрснути у последњи дан. . ." (Јов. VI, 44). Посредно, уз помоћ изабраних цитата који тумаче богословска знања, и уз заштиту најпознатијих црквених отаца, Јаков Кокиновафски очекује васкрсење тог последњег дана, као награду за свој овоземаљски труд. У сложеној иконографској формули, чије је језгро одређено уобичајеним гестом заштитника, изражена је молитва ученог монаха и писца XII века. При даровању свог списатељског труда, као и при даровању цркве или уметничком руком сачињене књиге, средњовековни човек се често обраћао свом светом заштитнику. Посредништво пред Христом и заштиту дародавца најчешће је вршила Богородица, јер је она била призната као најутицајнија, будући мајка Праведног Судије. Чињеница је, међутим, да се у до сада познатим сликама византијског света уобичајена формула непосредне заштите Богородице или светитеља, или посредништва Богородице или светитеља пред Христом, примењивала у вотивним сликама племића и монаха. На византијским царским портретима није запажена таква иконографска формула. Византијски император, као Христов изасланик на земљи, непосредно је општио с царем васељене, па на императоровим портретима пропраћеним молитвама упућеним Христу, посредничка улога Богородице или неког светитеља није била неопходна. Друштвени положај молиоца је утицао на његов суд о сопственом односу према врховном владару васељене. Схватање о хијерархији у друштву и у васељени утицало је и на донаторске слике. У XII веку, када се на Балкану јавља код феудалаца свест о сопственој моћи или независности, јављају се и слике на којима неки византијски достојанственици приносе своје дарове и молитве непосредно Христу. Познате су слике протоспатарија Василија, који Христу дарује књигу, у грчком рукопису из Кутлумуша (бр. 60, fol. IV),[22] или Теофила Лимниотиса, костурског феудалца, који је у Св. Бесребрницима у Костуру насликан као монах који Христу, огромних димензија, приноси своју капелу прислоњену уз главну цркву.[23]

Милешевски портрет ктитора Владислава, насликан у наосу, обележен је, међутим, формулом која одаје скромност и истиче култ Богородице као заштитнице. Владислав

[21] *Byzance et la France médiévale. Manuscrits à peintures du II*[e] *au XVI*[e] *siècle*, Paris 1958, стр. 21, No 36.

[22] Spatharakis, *op. cit.*, 83—84, fig. 52.

[23] M. Hatzidakis, — S. Pelekanidis, Καστορία, Atina 1984, сл. 24.

је, вероватно, следио пример из Богородичине цркве у Студеници, где је велики жупан Стефан Немања могао бити приказан 1208/9. у истом односу према Богородици и Христу на надгробном, ктиторском портрету, о којем данас сведочи слој живописа из 1568.[24] Све до Ариља (1296) српски владари су сликани у тзв. „хоризонталним генеалогијама“, обраћајући се Христу и приносећи му дар посредством својих светих предака и Богородице.[25] И на тим сликама Немањићи заштитници приводе ктитора држећи га за руку, нпр. у Радослављевој капели, Сопоћанима, Грацу.[26] Као и у Милешеви, сви владари до Драгутина и Милутина, изражавали су своју скромност и свој подређени положај у хијерархији васељенских односа.

У Милешеви је сасвим јасно изражено и схватање о хијерархији у идеалној породици хришћанских владара којима је на челу стајао византијски император.[27] Наспрам чланова династије Немањића, Првовенчаног, Радослава и Владислава (с моделом храма) (сл. 5), насликан је неидентификовани император, обележен свим инсигнијама византијске царске власти (далматика с манијаком, лорос, скиптар у руци, нимб око главе, доста оштећене, па се круна не види, црвени јастук под ногама) (сл. 6). Одавно истраживачи покушавају да препознају овог императора служећи се различитим претпоставкама.[28] В. Ј. Ђурић је, међутим, ослањајући се на чињеницу да је император приказан као веома млад човек скоро без браде, у њему видео Јована III Ватаца.[29] Зна се да је Ватац дошао на престо као млад. Владао је од 1222. до 1254, па се у византијској традицији сачувала представа Јована III Ватаца са знатно јачом брадом (о чему сведочи лик Ватаца, израђен у рукопису бр. 122 из Библиотеке Estense у Модени, из XV века),[30] што, ипак, не противречи Ђурићевом тумачењу лика византијског императора из Милешеве, јер су српски владари могли забележити лик Јована III Ватаца независно од византијске традиције стваране о овом владару из Никеје. Ако се прихвати идентификовање византијског императора из Милешеве, као Јована III Ватаца (1222—1254), милешевско сликарство у наосу и у припрати би потицало из година између 1222. и 1228.

За датовање милешевског сликарства, па и Владислављевог портрета у наосу, важни су и подаци које пружају инсигније Стефана Првовенчаног и Радослава, насликане на њиховим портретима у припрати. Стефан Првовенчани носи скиптар и ниску круну, која личи, рекло би се, на севастократорску круну Калојана, приказану у Бојани, 1259,[31] али и на круну коју је носио Алексије Дука Мурзуфл као протовестијар, пре него што је 1204. постао император (Vind. Hist. gr. 53, fol. 291v.).[32] Првовенчани носи неку врсту далматике и плашт прикопчан на рамену. Нема нимб, нема лорос. И Радослав, његов старији син, носи круну сличну очевој, неку врсту далматике и плашт, прикопчан на рамену. Он

[24] Радојчић, *Портрети*, 13—14; С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке Патријаршије 1557—1614*, Нови Сад 1965, 167, 49, 54, et passim; С. Мандић је очистио и прочитао годину обнове живописа, cf. *Откривање и конзервација фресака у Студеници*, Саопштења Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе НР Србије, I (Београд 1956), 39.

[25] Назив „хоризонталне генеалогије“ предложио је А. Грабар тумачећи појаву Немањића заштитника ктитора, својих потомака, cf. *op. cit.*, D. O. P. 14, 131—133.

[26] Радојчић, *Портрети*, 16, 18, 23, 27; В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 34—36, 39—42, са обимном библиографијом старијих радова.

[27] A. Grabar, *God and the „Family of Princes“ presided over by the Byzantine Emperor*, L'art de la fin de l' antiquité et du moyen âge, Paris 1968, 115—119.

[28] С. Радојчић је помишљао на самог Владислава, запазивши веома младо лице, као да је по трећи пут насликан у цркви, што је неприхватљиво имајући у виду целокупни контекст слика из припрате; помишљао је и на раније претпоставке о Јовану Асену II или о Алексију III Комнину, који би због родбинских веза с Немањићима могли да буду приказани, али сва та домишљања треба одбацити, cf. *Милешева*, 20.

[29] Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, 36.

[30] S. Lambros, Λεύκωμα βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, Atina 1930, πίν. 72; Spatharakis, *op. cit.*, 172—183, посебно 179 и fig. 119 d.

[31] A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, 163.

[32] Spatharakis, *op. cit.*, fig. 99. О севастократорском венцу или круни Првовенчаног у Студеници, cf. Радојчић, *Портрети*, 80—81.

нема нимб, нема скиптар, нити било коју другу инсигнију у руци, што јасно означава његов нешто нижи положај од очевог. Тако приказани, Првовенчани, у натпису назван краљ и севастократор,[33] и његов прворођени син Радослав, већ венчан за намесника и краља, очигледно су насликани за живота и представљају савладаре. Недавно саопштена истраживања Душана Синдика истакла су значај жичких и которских повеља из 1220. и 1221. године, као и Доментијанових и Теодосијевих помена о увођењу младог Радослава у дужност намесника, односно савладара Првовенчаног. У которским повељама, које су из 1221, а сачуване су у касним преписима, Радослав је поменут као краљ, а у интитулацијама жичких повеља назван је још 1220. „намесником по милости Божјој" (северни текст под кулом у Жичи); или се каже: „благословисмо бити јему краљу все сије државе. . ." (у јужном тексту под кулом у Жичи).[34] У Доментијановом одломку који се односи на исти догађај наводи се да је Радослава благословио св. Сава и венчао на краљевство, да буде „. . . сапрестолник отачаства свога и да се зове венчани краљ Радослав".[35]

Упоређене с овим вестима, фреске с портретима из припрате у Милешеви доносе одговарајућа и сагласна обавештења. Радослав носи круну којом га је венчао св. Сава, али, ипак, као савладар, не носи скиптар. Доментијанов текст се наставља вешћу о женидби Радослава с Аном, кћерком Теодора I Анђела. „И оженивши га од грчкога цара кир Теодора, и са обе стране утврдивши своје отачаство, насади сваку добру веру у њему".[36] Доментијан овде очигледно не води рачуна о историјској прецизности, док пише, јер, како је С. Кисас утврдио, женидба Радослављева је обављена крајем 1219. или почетком 1220, пре 9. фебруара, када Теодор Анђео Дука Комнин још није био цар (крунисан је тек 1224).[37] Рекавши о Сави да је с обе стране утврдио своје отачаство, Доментијан је вероватно мислио на Никеју и на Епир, две византијске државе с којима је Србија морала имати добре односе око 1220. да би обезбедила своје несметано постојање. Према запажањима историчара рекло би се да је Радослав крунисан за краља савладара и венчан Аном скоро у исто време, а можда и у исто време, односно почетком 1220, кад је св. Сава дошао из Никеје.[38] Према томе, насликани венац на глави Радослављевој у милешевској припрати може да буде ваљан аргумент за датовање сликарства после почетка 1220, што би била граница post quem за целокупни живопис у наосу и припрати.

У трећој деценији XIII века српски владари се нису сматрали равним по рангу византијском императору, нису узимали инсигније које нису одговарале њиховом стварном положају у међународним односима. Међутим, они су већ тада истакли своју династичку слику, ослањајући се вероватно на комнинске узоре. Манојло II Комнин (1143—1180) је у некој трпезарији неидентификованог манастира истакао своју династичку слику, приказавши себе и своје претке, оца, Јована Комнина (1118—1143) и деду, Алексија I Комнина (1081—1118), крај Василија II Бугароубице (976—1025), који је поштован као први

[33] Ферјанчић примећује да се у документима издатим после 1204. Првовенчани не помиње као севастократор, иако је до смрти носио ову византијску титулу; cf. *op. cit.*, ЗРВИ 11, 168—170; Ђ. Бошковић је, међутим, прочитао обе титуле Првовенчаног на портрету у Милешеви, cf. *Неколико натписа са зидова средњовековних цркава*, Споменик САН 187 (Београд 1938), 5: . . . кр(аль и) с(е)васт(ь) . . . Данас су слова скоро невидљива.

[34] Д. Синдик, *О савладарству краља Радослава*, предавање одржано у САНУ (Истор. инст.) 1985; *Историја српског народа*, I, Београд 1981, 304.

[35] Доментијан, *Животи св. Саве и св. Симеона*, превод Л. Мирковића, ed. СКЗ, Београд 1938, 149.

[36] Доментијан, *op. cit.*, 149.

[37] С. Кисас, *О времену склапања брака Стефана Радослава са Аном Комнином*, ЗРВИ 18 (1978), 131—138; Ф. Баришић, *Веридбени прстен краљевића Стефана Дуке* (*Радослава Немањића*), ibid., 257—268, сл. 1 и 2, ту аутор наводи да у време веридбе Стефан Радослав још није имао никакву титулу. Познато је, такође, да 1219—1220, епирски владар Теодор Анђео, Дука, Комнин још носи титулу деспота, cf. Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 405—407. О политичким приликама у Србији овог времена, cf. *Историја српског народа*, I, 305—308.

[38] М. Јанковић, *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 21, где је убедљиво образложено мишљење да је Сава дошао из Никеје у Србију, у Студеницу, пре 13. фебруара 1220.

ктитор истог манастира.[39] Значење портрета у припрати Милешеве, међутим, сложеније је. То је ктиторска слика Владислава, чији дар, по византијском обичају, потврђују владар и савладар,[40] који су у исто време његови претходници на српском трону и чланови династије. Иако млађи од Првовенчаног, Сава стоји уз оца,[41] као архиепископ аутокефалне српске цркве, чији углед нагло расте после 1219 (сл. 7 и 5). За разлику од архиепископа Саве и светог Симеона Немање, чије су главе уоквирене нимбовима, остали Немањићи их немају. Тек у Сопоћанима ће истаћи припадност светородној династији.[42] У Милешеви они изражавају свој положај према византијском владару, чију идеалну суприматију поштују, а вероватно су и у припрати (програм није сачуван у потпуности), као и у наосу, приказивали свој положај и према владару васељене. Ликови св. Константина и св. Јелене (сл. 8), насликани уз византијског императора, допуњавају идеолошки контекст слике, као узори чији су пример следили од давнина византијски императори, а такође и други хришћански владари.[43]

Немањићи су у трећој деценији XIII века избором одређених иконографских формула византијске портретске уметности XI и XII века стварали свој ликовни језик и саопштавали своја схватања о усвојеној државној и владарској идеологији.[44] Портретима Владислава, високог феудалца — ктитора, у наосу се одређује његов однос према небеском цару, а у припрати и према земаљским владарима, краљевима и царевима, и према Пантократору. Тако милешевски портрети обавештавају о схватањима Немањића о свом положају у Србији, о односу према Византији и о односу према врховном владару васељене.

LE PORTRAIT DU ROI VLADISLAV EN FONDATEUR DANS LE NAOS DE L'ÉGLISE DE MILEŠEVA

GORDANA BABIĆ

Les portraits de Mileševa font depuis 1927 l'objet d'études assidues. C'est S. Radojčić qui a le plus grand mérite pour l'explication du portrait de Vladislav en fondateur peint dans le naos, semblable à des portraits byzantins (Ivir. 5, fol. 456 v.—457 r.). L'étude de I. Spatharakis consacrée aux portraits de ce manuscrit, de même qu' à ceux de Petrop. gr. 291, fol. IIv. et IIIr., datant de 1067, a permis récemment de mieux comprendre les formules iconographiques de la protection et du patronage accordés aux fondateurs et donateurs par les habitants célestes. En présentant leur offrande les donateurs prient aussi parfois pour une heureuse vie sur terre, de même que pour leur salut après la mort. Les images des ktitors que nous trouvons à Porta Panaghia en Thessalie (avant mars 1289) et à St. Nicolas de Moriovo (1271) sont encore plus proches par leur sens du portrait de Mileševa. Lorsqu'on voulait insister sur l'offrande et la prière ad-

39 C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire* 312—1453, Englewood Cliffs, New Jersey, 1972, 226 (опис портрета је сачуван у Cod. Marc. gr. 524, на fol. 46r.).

40 О појави владарских портрета у задужбинама феудалаца, cf. G. Babić, *Les ktitors et leurs suzerains dans la peinture murale en Géorgie et dans les Balkans*, Actes du IV[e] Symposium international sur l'art géorgien, Tbilissi (у штампи).

41 О заједничким портретима Саве и Симеона, cf. М. Ћоровић-Љубинковић, *Уз проблем иконографије српских светитеља Симеона и Саве*, Старинар, н. с. VII—VIII (Београд 1958), 77 et passim, и примедбе на мишљења изнета у овом раду, in Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, 194; о иконографији портрета у Милешеви cf. и Д. Милошевић, *Срби светитељи у старом сликарству*, О Србљаку, Београд 1970, 152, 162—163, 228—229.

42 Радојчић, *Портрети*, 23.

43 Схватања о идеалном владару, као новом Константину, први Немањићи су могли преузети, највероватније, из комнинске идеологије. Ана Комнина у Алексијади каже за свог оца да се може упоредити с Константином, cf. Anne Comnène, Alexiade, règne de l'empereur Alexis I Comnène (1081—1118), tom III, ed. et trad. B. Lieb, Paris 1945, 181, 8.

44 M. Tatić-Djurić, *L'iconographie de la donation dans l'ancien art serbe*, Actes du XIV[e], Congrès international des études byzantines, III, Bucarest 1976, 311—322.

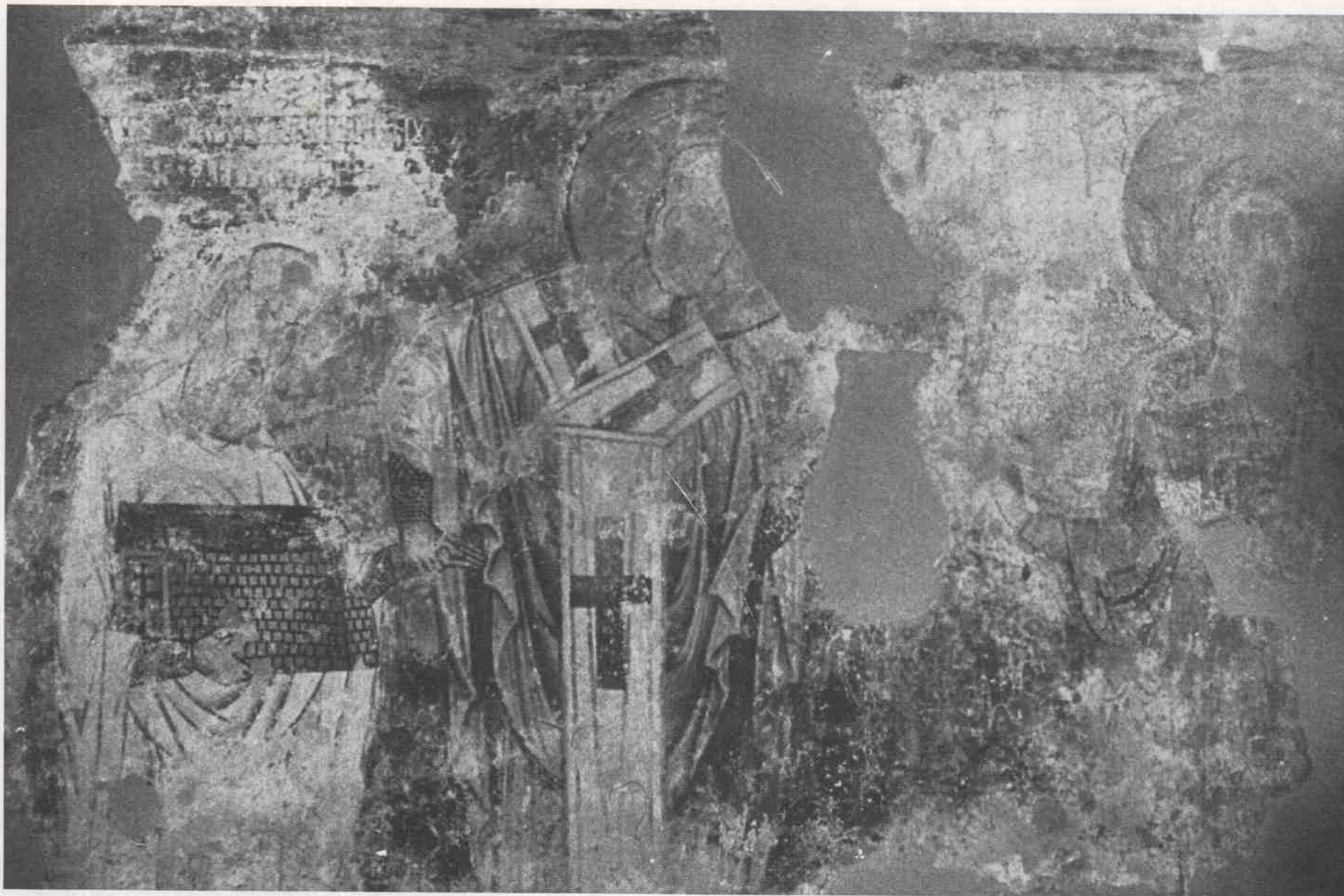
ressée au Christ en vue du salut posthume du donateur, le sarcophage de celui-ci entrait dans le contexte de l'image, de même que les scènes choisies de la Vie du Seigneur (le plus souvent la Résurrection) peintes auprès du portrait du donateur. Dans le psautier d'Oxford (Arch. W. gr. 61, fol. 102v. et 103 r.) de 1391, est peint un sarcophage duquel la Vierge retire un moine pour le présenter au Christ Juge Miséricordieux, pour être jugé. Le patronage s'exprime par la conduite par la main, même lorsqu'il s'agit d'initiation du protégé aux sciences théologiques qui lui aplaniront la voie vers le salut, et finalement le guideront vers le royaume céleste (Homélies de Jaques Kokkinobaphos, Paris. gr. 1208 fol. 1 v.) le geste est le même.

L'intercession et la protection effectuées par des personnages saints, la Vierge, des saints ou des anges, sont exprimées dans tous les exemples mentionnés par le geste traditionnel de conduite par la main. Or, les empereurs byzantins communiquaient généralement directement avec le Christ, en qualité de représentants sur terre du Roi de l'Univers. Pour se distinguer d'autres seigneurs byzantins du XII[e] siècle qui s'adressaient directement au Christ, Vladislav, dans son portrait de Mileševa voulait souligner sa modestie, en se référant, semble-t-il au portrait de Nemanja, peint en 1208/1209 au-dessus de sa tombe à Studenica dont une copie de 1568 est conservée sur le crépi. Les premiers portraits de fondateurs et donateurs de Studenica et de Mileševa ont servi de modèle, emprunté aux Byzantins, mais ayant subi au XIII[e] siècle un développement original connu sous le nom de ,,généalogie horizontale" des souverains serbes.

La datation du portrait de Vladislav peint dans le naos dépend de celle de tous les portraits du narthex, où Vladislav, en grand seigneur présente le modèle de l'église en présence de Stefan Prvovenčani, roi de Serbie et de Radoslav, roi co-régnant. Il semble malgré les lacunes, du programme, que l'offrande fût faite au Christ. La présence des portraits d'un empereur byzantin (peut être Jean III Vatatzès) et des saints Constantin et Hélène, contribue à l'explication de la composition qui définit le rapport des souverains serbes envers l'empereur de Byzance dont ils reconnaissent la suzeraineté idéale, mais aussi envers le Seigneur des Cieux. En même temps l'image explique le rapport du seigneur féodal Vladislav envers ses propres suzerains, les rois serbes régnants, envers l'empereur de Byzance et envers le Roi des Cieux, qui figurait originellement dans le programme, croit-on.

Si nous tenons compte du fait que Radoslav est représenté en roi couronné co-régnant de Stefan Prvovenčani, la limite inférieure de la date de la fresque se situe après fevrier 1220; la limite supérieure de l'éxécution des portraits du naos et du narthex étant définie par la mort de Stefan Prvovenčani est donc: avant 1228. Et finalement, si l'on adopte l'hypothèse que l'empereur représenté dans le narthex est Jean III Vatatzès (couronné en 1222), l'éxécution de la peinture murale de l'église de Mileševa devra être fixée entre 1222 et 1228.

Сл. 1. Милешева. Владислав као ктитор, наос, јужни зид



Сл. 3. Манастир. Црква Св. Николе, ктитор, игуман Акакије, северни брод базилике

Сл. 2. Милешева. Фреске над Владислављевим гробом, наос →

Сл. 4. Хомилије посвећене Богородици од Јакова Кокиновафског (Paris. gr. 1208, fol. 1 v.), аутор као донатор и молитељ. Фотографија из збирке Bibliothèque Nationale, Paris

Сл. 5. Милешева, Немањићи. Владислав као ктитор крај свог оца владара и брата савладара, и уз деду св. Симеона и стрица архиепископа Саву, припрата, северни и источни зид

Сл. 6. Милешева, византијски император, припрата, јужни зид. Фотографија из Збирке G. Millet-a, École des Hautes Études, Paris

Сл. 7. Милешева, Сава као архиепископ, припрата, источни зид

Сл. 8. Милешева. Св. Константин и св. Јелена, припрата, источни зид

КРАЉ ВЛАДИСЛАВ У СРПСКОЈ СРЕДЊОВЕКОВНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ

ЉИЉАНА ЈУХАС

Владислав, други син Стефана Првовенчаног, био је српски краљ у периоду између 1234. и 1243. године. У српској средњовековној књижевности није му био посвећен ни један посебни спис, али је о њему писано у оквиру других дела. Циљ овога рада је да покаже како је изграђиван књижевни лик овог, трећег по реду, српског краља, у току средњег века.

Доментијан, ученик светог Саве и српски писац из средине и друге половине XIII века, био је савременик краља Владислава и оставио је о њему сведочанство које је заправо прва књижевна интерпретација догађаја из времена његове владавине. Он је године 1242/43, према Бечком рукопису, или 1253/54, према Лењинградском рукопису, у Карејској ћелији у Светој Гори завршио опширну биографију светог Саве.[1] У запису на крају овог дела он каже да га шаље као харизму, тј. дар краљу Урошу.[2] Уколико је прво

[1] Рукопис *Живоша свешоі Саве* од Доментијана, који смо назвали *Бечким*, улази у састав зборника чији садржај чине још и Доментијанов *Живош свешоі Симеона* и *Тройар свешом Сави* (без завршетка). Зборник је из XVI века, чува се у Бечу, у Аустријској националној библиотеци (Österreichische Nationalbibliothek), под сигнатуром Cod. slav. 57. Новији опис овог зборника — Gerhard Birkfellner, *Glagolitische und Kyrillische Handschriften in Österreich*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 1975, под бр. II/89.

Живош свешоі Саве и *Живош свешоі Симеона* из овог зборника издао је Ђура Даничић — *Живош свешоіа Симеуна и свешоіа Саве*. Написао Доментијан. На свијет издао Ђ. Даничић. Београд, 1865, XIX+345 стр.

Рукопис дела *Живош свешоі Саве*, који смо назвали *Лењинірадским*, постоји самостално. Настао је између 1420. и 1435. године (према В. Мошину). У Пећи га је пронашао, 1857, А. Ф. Гильфердинг и са низом рукописа, које је прикупио током свог путовања, донео у Русију. Данас се чува у ГПБ (Государственная Публичная библиотека) у Лењинграду, у оквиру колекције Гиљфердинговых рукописа и има сигнатуру Гильф. 54. У фонд ове библиотеке ушао је, са највећим делом Гиљфердингових рукописа, још 1868. године.

О овом рукопису више је писао Ватрослав Јагић. Он га је описао, дао наслове свих поглавља из животописа и саопштио важнија одступања од Бечког рукописа — В. Јагић, *Kritički dodatci tekstu života svetoga Simeuna i svetoga Save*, Starine JAZU, knj. V, Zagreb, 1873, стр. 8—21. Новији, кратак опис, дао је Владимир Мошин — В. А. Мошин, *К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гильфердинга Государственной Публичной библиотеки*, Труды Отдела древнерусской литературы, XV, 1958, АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом), Москва — Ленинград, стр. 409—417, под бр. 54.

Трећи рукопис са *Живошом свешоі Саве* од Доментијана је из друге половине XV века. Припада рукописима које је Павле Јосиф Шафарик набавио за време свог боравка у Новом Саду (1819—1833). Чува се у Народном музеју у Прагу, међу рукописима из Шафарикове збирке, под сигнатуром IX F 7 (Š 25). Поред овог Доментијановог дела, садржи још и *Живош свешоі Симеона* од истог писца. Доста је оштећен, између осталог недостаје и завршетак *Живоша свешоі Саве*, па нам тако овај рукопис не може да помогне у утврђивању године настанка Савиног животописа.

Опис овог зборника — Ј. Вашица и Ј. Вајс, *Soupis staroslovanských rukopisů Národniho musea v Praze*, Československá akademie věd, Sekce jazyka a literatury, Praha, 1957, под бр. 109. — В. такође: Гроздановић-Пајић Мирослава, *Ново даширање срйских ћирилских рукойиса Шафарикове збирке у Праіу*, Библиотекар, 1968, год. XX, бр. 5, стр. 449—460.

[2] У Бечком рукопису употребљена је позајмљеница из грчког — *харизма* (грч. χάρισμα, τό = дар). В. *Живош свешоіа Симеуна и свешоіа Саве*. Написао Доментијан. На свијет издао Ђ. Даничић. Београд, 1865, XIX+345. *Живош свешоі Саве* је на стр. 118—345, а поменуто место у тексту на стр. 345, ред 21 (Надаље у овом раду користићемо следећу скраћеницу за ово издање: Доментијан, *Живош св. Саве*).

У Лењинградском рукопису употребљена је српскословенска реч: дарь, са истим значењем (fol. 221v).

датирање тачно, дело је било завршено готово непосредно по доласку Уроша на краљевски престо. Будући да је оно врло обимно, иза њега је морао да стоји дуготрајан рад на прикупљању грађе и на уобличавању текста. То би значило да га је Доментијан морао започети за владе краља Владислава, старијег Урошевог брата, и да је Владислав, а не Урош од Доментијана тражио да напише ово дело. Уколико је тачан податак о години писања који постоји у Лењинградском рукопису, Доментијан је Савин животопис писао у време када је Урош већ увелико био на власти.

О краљу Владиславу Доментијан у биографији светога Саве говори у два наврата. Први пут, кратко, када описује како је он дошао на престо и други пут, опширно, када говори о преносу Савиних моштију из Бугарске у Србију. Први пут о њему говори веома уздржано и без наклоности, други пут врло топло, са пуно похвале и атрибута. Када се упореде ови делови, изгледа као да их није писао исти писац, или да их је писао у различита времена и са различитим осећањима. Мислимо да је у питању нешто треће, и то ћемо покушати да објаснимо.

Да би се анализирао сваки лик у Доментијановом делу, треба пре свега имати у виду његову концепцију. Оно је написано да прослави Немању, Стефана Првовенчаног и Саву, који су, по Доментијану, света Тројица на земљи. То нарочито лепо показују похвале.[3] После Стефанове смрти Сава остаје сам и Доментијан истиче да је на њему сва брига о држави.[4] Тако су потоњи владари морали да остану у сенци Немање и Стефана Првовенчаног и под окриљем светога Саве.

Да би се видело како Доментијан оцењује краља Владислава, потребно је да се види како он пише о Радославу, његовом старијем брату и претходнику на престолу.[5] Писац јасно показује да је Радослав дошао на престо благословом свога оца, краља Стефана Првовенчаног. Овај благослов био је, наглашава Доментијан „божиюмь изволюниюмь и хотѣниюмь прѣосвештенаго“, тј. Саве.[6] Радослав добија и други благослов, од светог Саве, који га и крунише за краља. Сава га ожени „оть грьчьскаго цара кирь Теодора“.[7] Затим се говори о томе како свети Сава жели да походи Света места, због чега је Радослав ражалошћен јер треба да се растану.[8] Он покушава да га одврати од путовања и када је то безуспешно, даје му злато и све што је потребно за тај пут. Сава га благосиља (други пут), као и његову супругу и сав народ. Краљ и народ растају се са Савом с великом љубављу и с многим жалосним сузама.[9] Када се Сава вратио са путовања, краљ шаље људе да га дочекају.[10] Сава се прво састаје са краљем и са свом децом свога отачаства и онда одлазе у Студеницу, па у Жичу. У Жичи дуже борави и поучава своје ученике.[11] Доментијан каже, иза тога, да је Сава пребивао многа лета са благоверним краљем Радославом.[12] Затим „изволи се господеви, и послави мьньшемоу братоу юго Владиславоу“.[13] Одмах се констатује да је Владислав, примивши силу и крепост цара небескога, лишио земље старијег брата и узео престо свога оца, кир Стефана. Доментијан о Владиславу

[3] Најзначајнија у том погледу је похвала која долази иза описа крунисања Стефана Првовенчаног, конструисана око броја *три*. — Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 247/7 — 248/21.

[4] Сии же прѣосвештеныи оста пакы юдинь... и сьгы же пакы на юдиномь оста вьса тегость отьчьства юго, іако пешти се юмоу вьсѣми исправлюньми доуховьныими и тѣлесьныими. Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 260/23 и 261/6—8.

[5] О краљу Радославу подаци се налазе на три места у делу: најпре на стр. 261/9 — 262/27 (од тога један део овог текста је посвећен размишљањима светог Саве — 261/21 — 262/13); други пут на стр. 280/28 — 281/5, и трећи пут на стр. 295/3—11. (Све наведено према Даничићевом издању.)

[6] Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 261/12—13.

[7] Исто, стр. 261/18—19.

[8] Исто, стр. 262/12—16.

[9] О Радослављевим настојањима да одврати Саву од путовања, о његовим даровима Сави, о томе како Сава благосиља Радослава и његову супругу и сав народ, и о самом растанку — Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 262/16—27.

[10] Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 280/28—31.

[11] Исто, стр. 281/13 — 295/2.

[12] Прѣбываюштоу же прѣосвештеномоу сь благовѣрьныимь кралюмь Радославомь лѣта многа. Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 295/3—4.

[13] Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 295/7—8.

на овом месту каже још само да је, док је он владао, Сава пребивао са њим у чину свога светитељства. А затим истиче да је Сава остао много лета са благоверним краљем Владиславом. Потом Доментијан описује како Сава оставља архиепископски престо Арсенију, благосиља сва чеда свога отачаства и креће у Приморје, да се укрца у лађу за Свете земље.[14]

Из овога што је наведено види се да се Доментијан врло мало задржао на питању Владислављевог доласка на престо. Његово ступање на престо протумачено је вољом божјом. Ништа се не говори о томе како је крунисан нови краљ. О самој владавини новога краља и његовом односу према светом Сави изречена је једна сасвим конвенционална реченица. Колико је то различито од описа односа између светог Саве и краља Радослава. И одлазак Савин на дуги пут овде је сасвим другачији. Када је било говора о првом путовању, онда се Сава спремао, краљ Радослав га је одвраћао, даривао га, испраћао. Сава је благословио краља и његову супругу. Сада о томе нема ни речи. Сава је само оставио наследника, благословио сва чеда свога отачаства и одмах кренуо на пут.

Због чега је Доментијан овако писао о Владиславу? Мислимо да је за одговор на ово питање важна следећа чињеница. Доментијан је био Савин ученик, он га је пратио на другом путовању у Свете земље, значи био је и пре тога са њим и он је знао за Савин став у вези са променом на престолу, за његов однос према Владиславу у тим тренуцима. Савино расположење у вези са тим могло је да постане и Доментијаново. Он је ипак у томе свему врло коректан, на дистанци, и то се осећа кад се чита текст.

У Лењинградском рукопису Доментијановог дела, за који смо установили да садржи каснију редакцију текста, додато је да је Сава благословио и крунисао Владислава.[15] Очигледно се осећало да текст не садржи најважнији податак за владара, па је то додато. Тако је причање о Владиславу употпуњено.

Доментијан по други пут пише о Владиславу на крају дела. То је једно засебно поглавље у коме је описан пренос Савиних моштију.[16] Оно спада међу најисцрпнија и најбоља поглавља у Доментијановом делу. Покушаћемо да рашчланимо ову причу, имајући у виду лик краља Владислава.

— После неколико година Бог је наложио на срце благоверном краљу Владиславу да пренесе светог Саву у своју земљу
— Владислав врши припреме за пренос моштију: сабира велики клер
— Он сам, са изабраним слугама свога краљевства и са децом Преосвећенога, са великим сабором, путује ка Истоку (= Бугарској)
— Када је поворка стигла у Трново, Владислав одлази тасту, цару Асену и моли га за дозволу да Савино тело пренесе у своју земљу
— Кад цар то одбије и његови бољари узнегодују, Владислав моли цара поново
— После састанка са царем, Владислав је врло забринут. Размишља читаве ноћи шта да чини, како да од цара добије допуштење
— Кад цару у току ноћи страшни лик нареди да дâ мошти Савине и он рано ујутру одобри Владиславу да узме Савино тело, овај хита да то што пре учини

[14] О насилном узимању престола, односу између новог краља и Саве, о томе како Сава оставља архиепископски престо, благосиља све и креће у Приморје — Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 295/8 — 298/26 (у оквиру тог текста налази се и једна доста дуга похвала Сави — стр. 296/19 — 298/25).

[15] Иза: прѣже прѣстоль отьца своего кирь Стефана кралıа (Бечки рукопис, в. Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 295/11), која у Лењинградском гласи: прıеть прѣстоль ѡ(ть)ца своего Стефан(а) кралıа; овај други рукопис има још: и бл(аго)с(ло)в(е)нь быс(ть) и вѣнчань прѣѡс(ве)щен'ньимь (fol. 174г/7—8). Напомињемо да смо овде скраћенице из Лењинградског рукописа разрешили.

Интересантна је још једна измена у Лењинградском рукопису, одмах у следећој реченици. Уместо: владычьствоуюштоу, како стоји у Бечком рукопису, овде налазимо: кралıевьствоующоу (fol. 174г/9).

[16] Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 333/22 — 344/20.

— Владислав одмах са свима својима креће у манастир Четрдесет мученика и тамо заповеда да се поделе послови, како би се што пре мошти Савине припремиле за пренос у земљу

— Пошто је сачекао да поворка са Савиним телом крене (утекли су тајно, са великом журбом), краљ одлази цару „на порадованиѥ".[17] На царево питање о Сави, он му све казује што се збило. Како је цар ожалошћен због тога што је такав светитељ од њих отишао, Владислав се са журбом растаје — да се гнев не множи још више и да се царева жалост утоли. Са великом радошћу жури за Преосвећеним

Овде се даље причање о преносу моштију прекида причањем о чудима — исцељењима која се збивају на Савином гробу у Трнову, од којих је чудо са Неофитом подробно описано.[18] Помиње се и долазак патријарха Јоакима на гроб и његове речи пред сабором.[19] Посебно се истиче то што он каже да Господ жели да буду написана чуда светога Саве.[20] У овом делу текста Владислав се не помиње, јер је он већ отишао из Трнова.

У наставку причања описује се долазак у Србију и потом у Милешеву и полагање тела у гроб.[21] Занимљиво је да се ту више Владислављева иницијатива не види. Сада се говори о томе шта је он раније учинио — то јест да је подигао велику лавру Вазнесења Спасова, Милешеву, и да је у њој припремио гроб светоме Сави.

Из Доментијановог излагања у овом поглављу јасно је да централну улогу у збивањима око преноса моштију светог Саве има краљ Владислав. Он је иницијатор, он организује одлазак, он моли цара, он одређује како ће се вршити откопавање гроба, он задржава цара док поворка не одмакне, итд. Ово је поглавље веома значајно у делу јер се ту показује да је Сава после смрти постао светац, чудотворац и да је до краја испуњен Божји план о њему. Овај план био је назначен још у поглављу у коме је описано како се Немања после смрти јавља Сави.[22] Приликом тог јављања он казује шта ће се са Савом збити на основу Божјег плана. Зато се на пророчанство светога Симеона позива на једном месту у поглављу о преносу Савиних моштију и то се пророчанство овде допуњава констатацијом да ће Сава од истока доћи к Симеону „прѣвольше извѣштениѥ носе чедомь своѥго отьчьства".[23] Краљ Владислав преношењем моштију омогућава спровођење Божјег плана. Он је укључен у тај план, према томе он је добио и своје место у линији Немањића. Судећи по овоме, могло би се рећи да је Доментијан ово писао за владе Владислављеве.

Крајем XIII века о краљу Владиславу писао је у Хиландару монах Теодосије, када је састављао биографију светога Саве. Познато је да му је као основица послужило Доментијаново дело.

[17] Исто, стр. 338/11.

[18] Причање о чудима је на стр. 339/15 — 342/10. Опис чуда са Неофитом заузима велики део овог текста — налази се на стр. 340/7 — 342/4 (наведено према Даничићевом издању).

[19] Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 341/10 — 342/4.

[20] Патријархове су речи: И вѣроу ми имѣте, братиѥ света и чеда, просвѣштаѥ вьсачьскаꙗ господь просвѣтити хоштеть нѣкоѥмоу оумьнѣи очи и срьдьчьнѣи, и сьгы написана хоте быти чоудеса сего прѣосвештенааго моужа. (Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 341/26—30).

[21] Доментијан, *Живот св. Саве*, стр. 342/11 — 344/9. Иза тога долази краћи део (344/9—20) у коме се говори о томе како се Сава јавља „ѥдиномоу оть светыихь чедь своихь" и каже му како је воља Господња да изнесу из гроба његово тело и да га ставе насред цркве. И даље, како су гроб отворили и Савино тело, у дрвеном ковчегу, поставили како је он желео и да оно тамо „и до сеѣ ꙗко сльньце сиꙗеть вонꙗми благочьстиꙗ облагоухаѥ вьсѣхь вѣрьныихь срьдьца."

[22] Исто, стр. 175/28 — 178/2.

[23] Исто, стр. 336/21—22. На још једном месту у овом поглављу допуниће се то пророчанство. У тренутку када се поворка са телом приближава Србији, каже се како Сава „идеть кь великомоу чоудотворьцоу и чедолюбьцоу, чьстьномоу отьцоу Симеоноу и новомоу мироточьцоу, по глаголоу ѥго чьстьномоу, ꙗко да вь коупѣ оба топла помоштьника застоупаѥта своѥ отьчьство" (342/25—29).

Лик краља Владислава код Теодосија је унеколико измењен у односу на Доментијана. Пре свега, код Доментијана је излагање о Владиславу дато на два места и она су строго раздвојена, а код Теодосија постоји континуитет.[24]

Теодосије опширније говори о околностима које су довеле до смене на српском престолу.[25] Сукоб међу браћом, Радославом и Владиславом, он приказује на типично средњовековни начин: ђаво наоружава непокорношћу млађег брата Владислава против старијег Радослава. Кривице има и до Радослава јер се он током владавине променио — на почетку био је у свему за похвалу и изврстан, а касније се покорио својој жени од које је пострадао и умом. Властела је узнегодовала због Радослављевог малоумља, одступила је од њега и пришла Владиславу. Теодосије описује и прилике које су наступиле због тога и покушај светога Саве да измири браћу.[26] Говори о изгнанству Радослава, о његовом боравку у Драчу, повратку у Србију.[27] За краља Владислава Теодосије каже да је он власт незаконито и разбојнички уграбио, али да га је Сава крунисао за краља јер је расудио да је то воља Божја.[28] Он му је довео и невесту, кћер бугарског цара, и венчао их је. Тада је Владислав, узевши благослов од светог Саве, почео да зида манастир у месту званом Милешева, посвећен Христовом Вазнесењу.[29] Истиче се да је Владислав у свему што се тицало светих цркава био послушан светом Сави, и то више од других. Теодосије мало даље истиче како је земља украшена краљем и архиепископом, божанственим и саборним великим црквама и манастирима, добрим законима и уставима.[30] Затим прелази на причање о томе како је Сава оставио архиепископски престо и кренуо на друго путовање у Свете земље. Теодосије опширно приказује околности у вези са тим догађајима: Сава најпре казује Владиславу своју намеру, он с властелом хоће да га одврати и много га моле.[31] Сава поучава своје епископе, позива у Жичу краља и властелу, заповеда им да се старају о црквама, изабира једног од својих ученика, Арсенија, и освећује га.[32] Потом све угошћује, измоли отпуст и све их благосиља.[33] Узима много злата од краља Владислава и од архиепископије да га понесе ради раздавања по Светим местима.[34]

Очигледно је да Теодосијева прича има другачији ток од Доментијанове. Теодосије пре свега прича о догађајима које је Доментијан прећутао, тј. о самом сукобу међу браћом и о разрешењу сукоба. Очигледно је да је за излагање о Владиславу узео модел који је имао Доментијан приликом описивања делатности краља Радослава. Интересантно је да он тај модел није применио када је говорио о Радославу. Теодосијево писање о Радославу је коректно, али му није посвећено толико много простора нити су му дате све оне повољне оцене и похвале које су дате Владиславу.[35] Док је код Доментијана, у том првом делу, пре описа Савине смрти и преноса његових моштију Радослав повољније приказан, код Теодосија бољи је владар Владислав. При томе, нарочито је значајно то што он подиже манастир Милешеву.

[24] *Живот светог Саве* од Теодосија издао је Ђура Даничић — *Живот светога Саве*. Написао Доментијан. На свијет издало „Друштво Србске словесности". Трудом Ђ. Даничића. Београд, 1860 (погрешна атрибуција, 1865. Даничић је ову грешку исправио). У даљем тексту за ово издање користићемо скраћеницу: Теодосије, *Живот св. Саве*.

Теодосије о краљу Владиславу говори на стр. 177/12 — 181/13, на стр. 199/9—10, на стр. 200/30 — 201/1 и на стр. 203/14 — 217/15 (изузимајући опис чуда са Неофитом, који је у склопу причања о преносу моштију — 210/4 — 213/23, и о каснијим догађајима на гробу — 213/23 — 214/13). Из причања у коме је помињан Владислав долази констатација да су и Сава и Симеон свети и чудотворни и у време када пише Теодосије (217/16—20), а за њом позив на заједничку молитву св. Симеону и св. Сави и молитва у име свих (217/21 — 219/16). Тиме се Савин животопис и завршава.

[25] Теодосије, *Живот св. Саве*, стр. 177/12 — 178/25.

[26] Исто, стр. 177/22—25.

[27] Исто, стр. 177/27 — 178/21.

[28] Исто, стр. 178/21—25.

[29] Исто, стр. 178/29—31.

[30] Исто, стр. 179/5—12.

[31] Исто, стр. 179/22—25.

[32] Исто, стр. 179/30 — 181/4.

[33] Исто, стр. 181/5—10.

[34] Исто, стр. 181/11—14.

[35] О краљу Радославу — Теодосије, *Живот св. Саве* на стр. 164/16—19, на стр. 165/29 — 166/20, на стр. 174/4—17, и на месту где говори о доласку Владислава на престо, које смо већ навели.

Пре приче о преносу моштију, Теодосије ће још два пута поменути Владислава. Први пут када описује Савин боравак у Константинопољу, након повратка из Светих места. Сава креће у Бугарску зато што жели да види свог пријатеља, бугарског цара „јер је овога кћи била удата за краља Владислава“ („сего во дьшти за Владислава кралꙗ посагши бѣше“).[36] Други пут помиње га кад описује тренутке пред Савину смрт у Трнову. Према Теодосију, Сава је пред смрт написао посланицу којом је благословио Владислава и архиепископа Арсенија.[37] Ову су посланицу Савини ученици однели у Србију.[38] Тиме Теодосије још више појачава Савину наклоност према Владиславу.

Опис преноса Савиних моштију код Теодосија је исцрпнији од Доментијановог и обилује новим појединостима.[39] На пример, у њему је иницијатива за пренос моштију приписана архиепископу Арсенију.[40] Краљ Владислав је прихватио радосно ову сугестију и предузео акцију која се одвија у два дела. Најпре он из Србије шаље гласнике — два пута цару Асену, молећи га да допусти пренос Савиног тела.[41] Када у томе не успева, он организује одлазак тамо и сам се налази на челу делегације. Нова појединост је и то да су они испред себе послали гласнике да јаве цару о њиховом доласку и да је тим гласницима дато много злата да би га поклонили патријарху и саветницима, како би се они заложили за њихову ствар код цара.[42] Има и низ других нових појединости. Очигледно је да Теодосије врло добро зна процедуру разних мисија. Он осим тога настоји да све буде логично и узрочно-последично повезано. Он ситуацију разрађује до најмањих детаља. У тексту има и извесних измена, као нпр. да црквени поглавари наговарају цара да пристане на пренос[43] (код Доментијана је обрнуто) или да Владислав лично отвара Савин гроб.[44]

Једна од најзначајнијих измена, која је веома важна за поимање Владислављевог лика код Теодосија, јесте та да је он осећао потребу да затражи опроштај од светога Саве. Он је свестан свога греха: учинио је да Сава од њега одбегне и да умре у туђини. Сматра да је тај грех узрок што цар неће да дâ мошти. Молећи Саву за опроштај, он подсећа да је пород његовог брата.[45] Када се цару у сну јави анђео у лику Светога и каже му да дозволи пренос моштију, Владислав то схвата као опроштај, мада то није изричито наглашено у тексту.[46] Могло би се рећи да постоје код Владислава два расположења, и да се он понаша на два различита начина. До тренутка када се Сава јавља у сну цару, Владислав је притиснут осећањем грешности, он све чини полако, промишљено. Његова није била идеја о преносу, он нема те смелости, али је охрабрен Арсенијевом сугестијом. Он улаже свој напор да убеди цара преко посланика. Када схвати да му је опроштено, он постаје радостан, његова акција се убрзава. Карактеристична је слика у којој се он пореди са Давидом који радосно иде испред ковчега „и ꙗко древлѥ Давидь прѣдь кївотомь прѣдь светими его моштми исходе и прѣдьходе радоваше се“.[47] Ова слика, тј. поређење Владислава са Давидом, иначе постоји у најранијим службама посвећеним светом Сави,[48]

[36] Теодосије, *Живоӣ св. Саве*, стр. 199/9—10.
[37] Исто, стр. 200/30 — 201/1.
[38] Исто, стр. 201/2—3.
[39] Исто, стр. 203/9 — 217/15.
[40] Исто, стр. 203/9—26.

[41] Краљ Владислав прво шаље једног од својих часних благородника са писмом код цара Асена (Теодосије, *Живоӣ св. Саве*, стр. 203/26 — 204/9). Кад он не успе, Владислав шаље више благородника, са новом молбом (Теодосије, *Живоӣ св. Саве*, стр. 203/9 — 205/5).

[42] Теодосије, *Живоӣ св. Саве*, стр. 205/14—17.
[43] Исто, стр. 206/25 — 207/1.
[44] Исто, стр. 207/31 — 208/2.
[45] Исто, стр. 206/6—7.

[46] О јављању анђела цару — Теодосије, *Живоӣ св. Саве*, стр. 206/22—25.

[47] Исто, стр. 214/23—25.

[48] В. у *Софијској служби свеӣом Сави* — Димитрије Богдановић, *Најсӣарија служба свеӣом Сави*, САНУ, Београд, 1980, стр. 68. Овде се краљ, додуше, по имену не помиње, али је јасно да се ради о Владиславу. Каже се како су Савино часно тело краљ и свештени служитељи положили „на вню б‹о›гопрнꙗтьнню. ꙗко кивоть пр‹е›с‹ве›тыи дарь. приносеще и поюще.“

На поређење Владислава са Давидом наилазимо и у *Служби ӣреносу мошӣију свеӣоіа Саве* од Савиног ученика, и то на три места — *Србљак. Службе. Канони. Акаӣисӣи*. Приредио Ђорђе Трифуновић. Превео Димитрије Богдановић, СКЗ, Београд, 1970, књ. 1. Служба је на стр. 34—89 (паралелно се даје текст из рукописа фонетски транскрибован и превод на савремени језик). Поменута три места су на стр. 44, 74. и 86 (у оригиналном облику), односно на стр. 45, 75. и 87 (у преводу).

а прихватио је и унео Теодосије и у своју службу овом свецу.[49] У Милешеви је Владислав, како је то забележио Теодосије у наставку описа преноса моштију, организовао велико славље у част помена светог Саве.[50] На крају Теодосије каже да велики светитељ Симеон Немања почива у Студеници, манастиру који је сам подигао, а да Савино тело лежи у Милешеви, коју је подигао благочастиви краљ Владислав.[51] Тиме хоће да покаже како је он учинио веома много за тако значајну личност као што је Сава, који заједно са Симеоном стоји пред светом Тројицом и заступа своју земљу.[52]

Када се у целини упореди прича о Владиславу са причом о њему код Теодосија, види се да је код овог другог писца она целовитија. Она је то пре свега захваљујући Теодосијевом настојању да прикаже и неке чињенице које је Доментијан прећутао. Велико је питање, наравно, колико Теодосије у њиховом приказивању иде за историјском истином, а колико је то једна литерарна фикција. Прича је врло складна, аргументована, све су ситуације објашњене и поступци јунака мотивисани. Допуњавајући причање о доласку Владислава на престо и почетку његове владавине и успостављајући мост са делом у коме је опис преноса моштију, Теодосије је успео да Владислав постане прави књижевни лик, са којим главни јунак дела, свети Сава, успоставља свој однос. Тај однос није исти током читаве приче: Сава је против тога да Владислав узме престо, али то ипак прихвата, сарађује са њим и помаже му, али му до краја не опрашта. Отуда ни Владислав није исти кроз читаву ову причу. Код Доментијана, видели смо, постоје два лика, два виђења Владислава. У једном случају је пишчев однос према њему готово негативан, јер је такав морао бити и однос главног јунака, мада се до тога долази само размишљањем, а писац то конкретно не каже, и други, веома позитиван, јер је такав однос главног лика и његовог оца, али до тога се опет долази само размишљањем. Значи, Владислав је у Доментијановој интерпретацији лик коме је виша сила одредила судбину. Зато у делу и не постоји развојна линија главног јунака, него се он посматра само у једној датој ситуацији.

У Даниловом зборнику, оформљеном између тридесетих и четрдесетих година XIV века, постоји белешка о краљу Владиславу, у оквиру биографије краља Уроша.[53] То је једно кратко похвално житије, доста конвенционално. Почиње констатацијом да је Владислав узео престо од свога брата и да је тиме „великолѣпьнѣи и дивьнѣи чьсти сьподовлюнь оть господа“.[54] Из претходне белешке о краљу Радославу проистиче да је то било после Радослављеве смрти.[55] О Владиславу се даље каже да је, уз Христову помоћ, напредовао у свим богоугодним делима.[56] Подизао је божанствене храмове, са сваком чудноватом лепотом и снабдео их свим што је било потребно. Посебно је поменута Милешева, коју је Владислав од основа подигао, у име Спасово и ту положио тело светога Саве, преневши га из Трнова.[57] Затим се говори о милостињи коју је давао, посебно о милостињи светогорским манастирима, коју је чинио ради спомена себи и својим родитељима. На крају се каже колико дуго је владао, затим да је сахрањен у својој задужбини и да се тело налази тамо и у време писања дела.[58]

Ова кратка биографија своди причање о краљу Владиславу на пет елемената: почетак владавине, добра дела, дужина владавине, место где је сахрањен и место где се његово тело налази у време писања. Међу добрим делима конкретно је наведено подизање

[49] Теодосије, *Служба свеѿом Сави — Србљак*, књ. 1, стр. 280. и 282 (оригинални облик) и 281. и 283 (у преводу).

[50] Теодосије, *Живоѿ св. Саве*, стр. 216/1—5.

[51] Исто, стр. 217/6—15.

[52] Исто, стр. 217/24—28.

[53] *Живоѿи краљева и архиеѿискоѿа срѿских*. Написао архиепископ Данило и други. На свијет издао Ђ. Даничић. Загреб, 1866, XV+386 стр. Биографија краља Уроша налази се на стр. 2—21, а белешка о краљу Владиславу на стр. 5/13 — 7/4. (У даљем тексту за ово издање користићемо скраћеницу: *Живоѿи*.)

[54] О преузимању престола, *Живоѿи*, стр. 5/13—16. Цитирано место је на истој страни, ред 16—17.

[55] Белешка о краљу Радославу заузима непуних седам редака — *Живоѿи*, стр. 5/6—12.

[56] *Живоѿи*, стр. 5/21—22.

[57] О подизању Милешеве, *Живоѿи*, стр. 6/9—14.

[58] *Живоѿи*, стр. 6/26 — 7/4.

Милешеве и пренос Савиног тела у овај манастир, као и прилози светогорским манастирима. Видимо да је развијена прича коју смо сусрели код Теодосија овде сужена, да су извучени само они елементи који највише квалификују Владислава као узорног владара и по којима он може да буде забележен за сва будућа времена.

У временима која потом долазе Владислав је значајан само на основу два своја дела: подизање Милешеве и пренос тела светог Саве у Милешеву. Тако стоји у неким родословима и летописима.[59]

* * *

Из свега што је речено о лику краља Владислава у средњовековној српској књижевности, постаје јасно да је он у њој био у потпуности изграђен и да су у његовом обликовању учествовали неки од најзначајнијих писаца. Лик Владислављев био је преломљен најпре кроз призму његовог савременика, затим је дограђен од стране сведока одјека који су догађаји Владислављевог доба имали при крају тога века. Коначно, дошло је до свођења лика на његове основне особине, са којима је могао да заузме одређено место у поретку српских владара и да као такав остане у будућности. Ова слика о њему још је нешто мало сужена у родословима, али тиме није изгубио ништа од свога значаја и места које је већ стекао у свести људи средњег века.

LE ROI VLADISLAV DANS LA LITTERATURE MEDIEVALE SERBE

LJILJANA JUHAS

Dans cette contribution l'auteur s'efforce de déterminer l'ampleur et la manière dont le personnage du roi Vladislav (1234—1243) est représenté dans la littérature médiévale serbe.

Après avoir étudié tout ce qui en littérature serbe a été écrit au Moyen Age, l'auteur constate que nul ouvrage spécial n'a été consacré à ce souverain. On le mentionne cependant dans le cadre de quelques oeuvres. Le premier écrivain qui parle de Vladislav est son contemporain, le hiéromoine de Chilandar Domentijan. Dans le cadre de sa *Vie de St. Sava* (terminée en 1242/43 ou en 1253/54) il mentionne Vladislav à deux reprises, d'abord à propos de son accession au trône et ensuite à propos de sa participation à la translation des reliques de St. Sava de Tirnovo en Serbie. Sa première mention du couronnement de Vladislav est brève et discrète peut-être en raison de l'attitude de St. Sava envers cet avènement qui a été précédé par une usurpation du trône par la force. Quand il décrit la translation des reliques de St. Sava, Domentijan, par contre, couvre Vladislav d'éloges disant que son rôle avait été immense dans cette entreprise. D'après Domentijan, Vladislav a réussi ainsi à réaliser jusqu'au bout la prophétie de St. Siméon au sujet de St. Sava.

Vladislav est de nouveau mentionné vers la fin du XIII[e] siècle par Teodosije, moine de Chilandar, dans le cadre de sa *Vie de St. Sava*, qui a puisé ses données dans l'oeuvre de Domentijan du même titre. Il y parle aussi du couronnement de Vladislav mais s'étend davantage sur l'événement, cherchant une excuse pour la conduite de Vladislav, envers son frère Radoslav. Il s'étend ensuite longuement sur les rapports entre le roi Vladislav et l'archevêque Sava, insistant sur l'obéissance du roi envers l'archevêque en toute chose concernant l'Eglise. Il parle aussi de la construction du monastère de Mileševa. Teodosije, dans son oeuvre relie sa narration du couronnement de Vladislav à celle de sa participation à la translation des reliques de Sava, et, dans l'intervalle le mentionne deux fois. Ce qui importe surtout c'est qu'il dit que Sava, sur

[59] Нпр. у Карловачком родослову и Бранковићевом летопису — *Стари српски родослови и летописи*. Средио их Љуб. Стојановић, СКА, Београд — Ср. Карловци, 1927, на стр. 30 (родослов), односно на стр. 283 (летопис). У Руварчевом родослову постоји податак о томе да је Владислав подигао Милешеву и да у њој лежи тело светог Саве, али се не каже да је Владислав и пренео Савино тело из Трнова — *Стари српски родослови и летописи*, стр. 54.

son lit de mort, envoya sa bénédiction à Vladislav. La partie où Teodosije parle de la translation des reliques de St. Sava est plus étendue et plus soignée que chez Domentijan. Il s'écarte aussi parfois de ce texte: par exemple Teodosije dit que Vladislav estimait que Sava s'était mit en voyage et était mort à l'étranger pour racheter le péché de Vladislav et que celui-ci s'était repenti et avait fait amende honorable sur la tombe de Sava à Tirnovo.

On peut dire avec raison que la narration de Teodosije sur Vladislav est plus complète et mieux motivée. C'est pour cela qu'il est devenu un véritable personnage littéraire. Nous trouvons aussi chez Teodosije des données qui manquent chez Domentijan. Cependant ce ne sont pas, en majorité, des données nouvelles, inconnues mais seulement des données circonstancielles par lesquelles il décrit les scènes, échafaude sa narration, explique les actes des personnages.

Dans le „Recueil" (Zbornik) de Danilo, composé entre les années trente et quarante du XIV[e] siècle, dans le cadre de la biographie du roi Uroš, un passage parle du roi Vladislav: c'est une brève hagiographie élogieuse, assez conventionnelle. La narration étendue de Teodosije y est réduite aux éléments qui qualifient le mieux Vladislav comme souverain modèle, méritant le respect des générations futures (fondation de Mileševa, translation des reliques de St. Sava dans ce monastère, donations faites au Mont Athos).

A l'époque suivante Vladislav est mentionné au sujet de deux de ses actions: la fondation de Mileševa et la translation des reliques de St. Sava et son ensevelissement à Mileševa, dans certaines généalogies et chroniques.

A la fin de son exposé l'auteur souligne que le personnage du roi Vladislav a été complètement défini dans la littérature médiévale serbe, et que plusieurs des plus célèbres écrivains du Moyen Age ont contribué à sa description.

МИЛЕШЕВСКО НАЈСТАРИЈЕ СЛИКАРСТВО

Извори и паралеле

ВОЈИСЛАВ Ј. ЂУРИЋ

Равно пре сто година обзнанио је свету знаменити енглески археолог, Артур Еванс, да ништа што је створио Ђото не премаша лепотом Анђела из српске краљевске задужбине, манастира Милешеве.[1] Још није било ни гласа о вредности зидних слика у Сопоћанима, Студеници, Морачи, Пећи, јер нису биле откривене или довољно познате. Тек се после ослободилачких ратова почела, веома споро, састављати представа о целини и значају српског сликарства из XIII века. О томе да је оно било у врху европског уметничког стваралаштва уверила су нас шира знања иностраних и наших историчара уметности тек последњих деценија. Данас је оно заступљено у сваком, ма и најужем прегледу византијске уметности.[2]

Вредновање Милешеве и њој савремених сликарских дела из Србије далеко је надмашило оно што се зна о пореклу њихових уметничких схватања и о путевима којима су она допрла до Србије у XIII веку. Велелепни споменици српског сликарства из XIII века — какви су Студеница, Милешева, Пећ, Сопоћани — стоје усамљени у историји сликарства, јер им се једва могу придружити слични по стилу и вредности. Тек понеки траг, изузетно редак, укаже, већином са знатне географске удаљености, на некадашње постојање ширег покрета из чијег је окриља историја истргла српске споменике и сачувала их до данашњих дана. Али, разумевање веза између тих трагова и дела у Србији далеко је од задовољавајућег; и целина, и сваки споменик за се, обавијени су још увек многим тајнама.[3] Посебно се то односи на сликарство Милешеве, којем никако да се пронађе нешто слично што му је стајало уз бок када је стварано. Наш покушај неће донети одгонетку на питање о пореклу милешевског сликарства, већ жели указати на ранија и садашња, туђа и сопствена рвања и лутања да се до ње дође, али и на путеве који би ка њој могли водити. Чак и само крчење од превазиђених схватања и заблуда олакшава јој приступ.

Писац прве учене монографије о манастиру Милешеви, Николај Л. Окуњев, поставио је тезу о два стила у милешевском сликарству, потеклом са два различита извора. Први стил био би обележен зависношћу од техничких решења у старијем мозаичком сликарству, и особен је по светитељима класицистички постављеним и одевеним, који имају

[1] Cf. S. Petković, *Arthur Evans and Serbian Antiquities*, Oxford Slavonic Papers, n. s. XIII (1980) 104 (где је и старија литература). Догодило се то 1. септембра 1883, у листу *Manchester Guardian*.

[2] Cf. В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 193—194 (с навођењем основне старије литературе). Додати још: R. Hamann-Mac Lean, *Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien*, Giessen 1976, 317—320, passim; T. Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen âge*, I, Paris 1977, 166, passim.

[3] О тим напорима cf. литературу у В. J. Ђурић, *o. c.*, 192, 194, 195—196, 197—198. Још додати: M. Restle, *Zum Problem der nationalen Elemente in der serbischen Malerei des 13. Jahrhunderts*, Ethnogenese und Staatsbildung in Südosteuropa, Göttingen 1974, 18—28. R. Hamann-Mac Lean, *o. c.*, passim.

троугаоне, горе проширене главе, а ниског су чела, малих брада и уста, уских, дугачких носева, великих очију, косе кратке с раздељком по средини (сл. 2). Тај стил ослањао се на византијско мозаичко сликарство, настало између VI и VIII века, а Н. Окуњев је нашао његове трагове у Св. Виталу у Равени, Св. Димитрију у Солуну (сл. 1) и у капели Св. Венанција у Риму. Био је уверен да су стари солунски мозаици понудили обрасце мајсторима милешевског сликарства, јер су Србији били најближи и јер су и пре Милешеве служили као узор сликарима из унутрашњости Балкана (Св. Софија у Охриду, Водоча, Нерези). Овај стил у Милешеви Окуњев је сматрао архаичним.

Нарочиту пажњу посветио је другом стилу, који није сачувао црте античке уметности, нити класичну хармонију и пропорције, већ је био носилац новијих особина, друкчије природе и супротног порекла од оних својствених првом стилу. Представници овога стила биле би слике светитеља четвороугаоне главе с високим челом, малим очима, снажним носем и дебљим уснама, увећаних ногу и руку, с истакнутим палцем на десници. Власи њихове косе нису биле пажљиво извучене, већ су представљале вунасту масу, а на дугим брадама били су образовани праменови. Веровао је да се овај тип светитеља појавио у православном свету тек с Милешевом, а да је био особен за Италију до Ђотовог времена (сл. 8). Држао је да је настао на споју византијских и романичких облика и да је био увезен преко приморских области српске државе. Нашао га је у римском подручју на Милешеви савременим или од ње нешто млађим споменицима (Sacro-Speco у Субјаку, Quattro coronati у Риму, катедрала у Анањи, па и код сликара Кавалинија и Чимабуа). На Италију су га подсећали шлемови војника у Васкрсењу, неки орнаменти на тканинама, али и ред великих попрсја монаха у припрати Милешеве.[4]

Ова разматрања довела су га до закључка да се „у стилском погледу милешевско сликарство знатно одваја од чисто византијских споменика из XI—XII века и укључује у себе два уметничка тока, један архаичан, који се надахњивао старим византијским мозаицима, други, потпуно нови, који је одражавао стилске особености итало-романичког сликарства из XII—XIII века".[5] Отишао је и даље: смело је тврдио да се други стил милешевског сликарства укоренио у Србији, ту развио и допринео да се створи својеврсно зидно сликарство у Сопоћанима, Пећкој патријаршији, Морачи, Градцу, Жичи и Ариљу. Био је уверен да је он истовремено живео и у Грчкој (Успенска црква у Калабаки), тако да је доста утицао на потоње споменике (на мозаике у Хори, а трагове му је налазио у Земену, Матејчи, Марковом манастиру).[6]

Н. Л. Окуњев је наишао и на једну значајну паралелу за милешевску композицију Скидање с крста. Реч је о икони с истом представом, иначе четрдесетак година млађом, која се чува у Перуђи. Из те паралеле није извукао неке одређеније закључке.[7] Она је, међутим, нешто касније постала предмет озбиљније пажње. Габријел Миле (G. Millet) је милешевском Скидању с крста одредио кључно место у разматрању односа између сликарства у Италији и на Балкану у XIII веку, а тиме је, одређеније но Окуњев, указао на сложене уметничке везе Солуна и Србије с Италијом. Изнео је, наиме, мишљење да је у XII веку настала једна иконографска варијанта Скидања с крста, у којој се особеним распоредом фигура у композицији, на нов начин исказивао бол за умрлим Христом. Од распореда учесника, какав је онај у Нерезима — где Јосиф из Ариматеје придржава повијено Христово тело, којег Богородица, с леве стране, обгрљеног око врата, љуби у образ, а Јован, с друге, у леву руку — ствара се нов: Богородица се померила иза Христовог тела и помаже Јосифу при скидању, обухватајући сина око груди и прислањајући тужна свој образ уз његов (сл. 9). На фрескама у аквилејској крипти из XII века (сл. 10) и на сликама

[4] N. L. Okunev, *Милешево, Памятник сербского искусства XIII в.*, Byzantinoslavica VII (Praha 1938) 33—107, посебно стр. 65—79.

[5] Ibid., 43.

[6] Ibid., 43—45.

[7] Ibid., 19, 46.

из Тоскане и Венеције, углавном из последње четвртине XIII столећа, он је нашао најизразитије примере ове иконографске варијанте (мозаик на фасади Св. Марка у Венецији, венецијански олтарић мађарског краља Андрије III, фреске из Асизија и иконе из Перуђе, Сијене и Пистоје). Милешевско Скидање с крста помогло му је да, с једне стране, повеже рану појаву ове варијанте у Аквилеји с познијима скоро цео век, из Венеције и Тоскане, а, с друге, да помније размотри однос византијске и италијанске уметничке сфере у XIII веку. Миле је, наиме, приметио да милешевско Скидање с крста није у византијском свету усамљено. На фресци исте теме, у Протатону на Светој Гори, по њему насталој на почетку XIV века, он је видео истоветно решење оном у Милешеви. Оно га је навело на мисао да се у Милешеви сачувао одсјај византијског прототипа, који је био заједнички и за Италију. И неке појединости, нарочито алатке у рукама човека што вади клинац из Христових стопала, ишле су му у прилог (сл. 11). То што се у Протатону понављају две композиције из ранијих српских цркава — Скидање с крста из Милешеве и Силазак у ад из Сопоћана — поткрепљивало му је уверење да су српски владари у XIII веку познавали способне уметнике из суседних византијских области, из градова као што су Скопље и Солун, и да су их отуда позивали да раде у њиховим црквама. Западне области Балкана, за разлику од Цариграда, који је био чувар грчке отмености, биле су отворене према реализму и заједно с Италијом делиле осећање за људску драму у сликарству. Габријел Миле није, дакле, у Италији видео ону област која је сликарству Балкана само давала, већ која је од њега и примала, с њим се прожимала и, у XIII веку, у извесној мери, с њим представљала једно уметничко подручје.[8]

Светозар Радојчић је један од истраживача који се најдуже бавио Милешевом, најприсније се саживео с поступком њених сликара и о њима написао најлепше странице. Кад је реч о пореклу стила милешевског сликарства, остао је у суштини веран схватањима свог учитеља, Н. Окуњева. Међутим, он их је продубио и проширио. Тако, пошто су, приликом чишћења фресака, откривена уз неке светитеље доњег појаса у Милешеви, записана нека имена, он их је — слично Окуњеву, који је пре тога открио скраћеницу за име Димитрије — протумачио као потписе сликара. Идући за Окуњевом у анализи стилских разлика у Милешеви „сликаре" Димитрија и Теодора везао је за солунске радионице, а „сликара" Георгија за приморске. Отприлике у то време су били очишћени и мозаици у солунској ротонди Св. Ђорђа, па је С. Радојчић био у прилици да прошири раније тврдње Н. Окуњева о солунским обрасцима; поред угледања на Св. Димитрија, додао је угледање на старије мозаике у Св. Ђорђу (сл. 3 и 4, 6 и 7). „Сликару" Георгију, за којег је веровао да је био Србин из западних крајева, приписао је композицију Скидање с крста зато што му се чинило да она највише носи италијанске романичке црте.[9]

У својим каснијим делима, у монографији о Милешеви и у прегледу старог српског сликарства, С. Радојчић је одустао од тезе да су у питању потписи сликара уз појединачне фигуре у доњем појасу Милешеве — делимично и због тога што су записи с именима били друкчије објашњени[10] — али је до краја напомињао да се у сликарству Милешеве „могу да распознају саставни делови на којима је настајало; стапање још није било довршено". У питању су, као и код Окуњева, архаизам, ослоњен на солунске мозаике, с једне стране, и италијанизам романичких црта, с друге.[11]

[8] G. Millet, *L'art des Balkans et l'Italie au XIII^e siècle*, Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, Roma 1940, 272—281.

[9] S. Radojčić, *Die Meister der altserbischen Malerei vom Ende des XII bis zur Mitte des XV Jahrhunderts*, Πεπραγμένα τοῦ θ' Διεθνοῦς βυζαντινολογικοῦ συνεδρίου, 'Αθῆναι 1955, 435; id., *Мајсшори сшарог срӣског сликарсшва*, Београд 1955, 13—15, 18.

[10] V. J. Djurić, *La peinture murale serbe au XIII^e siècle*, L'art byzantin du XIII^e siècle, Symposium de Sopoćani 1965 (Beograd 1967) 157—158.

[11] С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1963, passim; id., *Сшаро срӣско сликарсшво*, Београд 1966, 40—45.

Најзад, С. Радојчић је, у једно време, истицао и разлике између сликарства у наосу и старој припрати. За оно у наосу сматрао је да наставља сликарство студеничких фресака са жутом основом, а за оно у припрати претпостављао је да је нешто млађе и да је сликано после смрти св. Саве. Сликарство у наосу, по њему, било је дворског правца, а оно у припрати монашког.[12]

Двојица грчких историчара уметности, А. Ксингопулос и М. Хадзидакис, откривајући и објављујући неке споменике у Солуну (фреске у Панагији Ахиропиитос) и на Атици (црква у селу Оропос), наводили су милешевске фреске као њима најближе.[13] Из тога нису извлачили шире закључке о пореклу милешевских мајстора, мада је, пред А. Ксингопулосом, стајао велики изазов. Било је и других научника који су се с њиховим поређењима слагали, истина само се узгред бавећи милешевским сликарством.[14]

И са̂м сам стајао пред питањима која поставља милешевски живопис. Утврдио сам, прво, да се у Милешеви сликари нису потписали, већ да су белешке уз ноге неких светитеља из доњег појаса упутства за Србе који су исписивали натписе уз њихове главе, јер сликари Грци нису били у стању да их изведу, а Срби исписивачи нису, без кратких упутстава, били у стању да распознају сваког светитеља.[15] После тога — следећи натписе око ликова историјских личности, које је открио Ђ. Бошковић, а суочавајући их с историјским чињеницама — залагао сам се за датовање живописа у време између 1222. и 1228. године. У српској историји било је то већ доба када је нађен ослонац у Никеји, где је добијена дозвола за оснивање Српске автокефалне цркве, док се, истовремено, преко наследника престола Радослава, српска владарска кућа ородила с домом будућег солунског цара Теодора Анђела. Солун је био ослобођен од Латина 1224. године, па је у првим значајним победама византијског оружја, као и у родбинским везама са Солуном и политичким са Никејом, могао лежати разлог што су уз ликове краља Стефана Првовенчаног и сина му Владислава биле исписане њихове високе византијске титуле севастократора и деспота (уз Радослава део натписа с титулом није сачуван).[16] Историјске околности указивале су више на Солун као град из којег је у Србију пренесено милешевско сликарство, али је таквом закључку доприносила и утврђена чињеница да су у милешевском сликарству већ раније сагледавани обрасци преузети са солунских мозаика насталих између V и VII века.[17]

Тражио сам, разумљиво, неки споменик-посредник, настао између VII и XIII века, ради утврђивања духовних токова који су омогућили прикључак солунског сликарства из почетних деценија XIII века на оно старије. Неки су трагови пронађени, али они нису

[12] Id., *Сшаро срйско сликарсшво,* 42—43.

[13] A. Xyngopoulos, Αἱ τοιχογραφίαι τῶν Ἁγίων Τεσσαράκοντα εἰς τὴν Ἀχειροποιήτου τῆς Θεσσαλονίκης, Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς, 1957 (Athènes 1960), 23—26, 30; M. Chatzidakis, Βυζαντινὲς τοιχογραφίες στὸν Ὠρωπό, Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς ἀρχαιολογικῆς ἑταιρείας, περ. Δ' τόμ. Α' (Athènes 1960) 105—106; id. in Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους, IX, Athènes 1979, 430—432 (где се милешевско сликарство не доводи само у везу са оним у Панагији Ахиропиитос у Солуну, већ и са оним из Епископи у Евританији, за које се претпоставља да је солунског порекла).

[14] Ch. Delvoye, *L'art byzantin*, Paris 1967, 332.

[15] V. J. Djurić, *La peinture murale serbe au XIII[e] siècle*, l. c.

[16] Id., *Три goiађаја у срйској gржави XIV века и њихов ogјек у сликарсшву,* Зборник за ликовне уметности, 4 (Нови Сад 1968) 82—83 (са старијом литературом).

[17] Id., *La peinture murale byzantine, XII[e] et XIII[e] siècle*, Actes du XV[e] Congrès international d'étude byzantines, I, Athènes 1979, 219—220. Пре тога сам и са̂м помишљао да би милешевски сликари могли доћи и из Цариграда: *La peinture murale serbe au XIII[e] siècle*, 156—157. Разлог је лежао у томе што је Н. Окуњев претпоставио да су у Милешеви били насликани руски светитељи Борис и Глеб. Уколико би та претпоставка била тачна, онда би за ту појаву могао бити заслужан и Цариград, а не само неко руско духовно средиште блиско Србији, као што је то руски манастир на Светој Гори. Наиме, крајем XII века у Цариграду је постојало светилиште Бориса и Глеба, а једна њихова икона чувала се у самој Светој Софији. Данас, међутим, како улога Саве Српског постаје у науци о уметности све познатија, па и у избору програма за манастир Милешеву, треба управо на њу помишљати кад се разматрају разлози за могућно сликање руских светитеља, јер је његов блиски однос с руским монасима могао томе допринети.

били довољни за праћење континуитета једног стила који би се могао назвати солунским. Међутим, чишћење фресака у Солуну и околини, као и у Трнову, обављено последњих година, указало је на извесне споменике, савремене Милешеви, у којима су сликари сродно, а где-где готово истоветно, решавали типологију светитеља и обликовали пластичност као и они у Милешеви. То се, пре свега, односи на цркву у селу Хортиатис из близине Солуна и на храм св. Петра и Павла у Трнову.[18]

Посматрао сам милешевско сликарство као истовремену целину у чијем су стварању учествовале две-три изразите уметничке индивидуалности. У њој нисам запажао раније истицане романичко-византијске стилске црте, нити оне особине које би се могле назвати монашким.[19]

У последње време Драган Нагорни је објавио свој коментар старијих становишта изнесених о милешевском сликарству, као и своје виђење особина и порекла милешевских сликара. Прихвативши датовање фресака у трећу деценију XIII века, он је, такође, доказивао да је у Милешеви стил јединствен, а поступак уметника близак, тако да не постоје разлози за одвајања на дворску и монашку скупину живописа. Бранио је то своје схватање и чињеницом да је Милешева била дворски споменик, тако да монашким идеалима ту није било места. Оно што је увео као новину у разматрање настанка милешевског сликарства — то су паралеле са уметничким делима из XIII века, која дотле нису улазила у видокруг оних који су се бавили Милешевом. Реч је о мозаичком Деисису са галерије Св. Софије у Цариграду и о икони св. Антипе из ризнице манастира Св. Катарине на Синају. Видео је, наиме, у њима типолошке и пластичне сличности са светитељима у Милешеви. То га је одвело тврдњи да су ова византијска дела, не из друге половине XIII века — како су, од већине испитивача, датована — већ из времена које претходи милешевском сликарству. Из једног недовољно образложеног става отишао је у други: изнео је претпоставку да су Милешеву осликали цариградски уметници, ваљда исти који и Деисис у Св. Софији.[20]

Истраживања споменика, конзерваторски захвати и чишћење фресака и икона допринели су, у последње време, знатном проширењу каталога сликарских дела византијског света. То је и разлог што се, с времена на време, могу претресати питања, већ раније постављена, у вези с појединим споменицима. Кад је реч о Милешеви, издвојили смо два битна, која се односе за порекло њеног најстаријег сликарства.

1. СОЛУН — МАТИЧНИ ГРАД МИЛЕШЕВСКИХ СЛИКАРА

а) *Рановизантијско сликарство као надахнуће стваралаштву у XIII веку*

Предлози Н. Окуњева и С. Радојчића да треба узети рановизантијске мозаике солунских цркава, св. Георгија и св. Димитрија, као узоре на које су се угледали милешевски сликари били су углавном прихваћени.[21] Н. Окуњев је, истина, видео и на мозаицима

[18] Cf. id., *La peinture murale byzantine*, l. c.

[19] Id., *Византијске фреске у Југославији*, 35—36; id. in *Историја српског народа*, I, Београд 1981, 411.

[20] D. Nagorni, *Bemerkungen zum Stil und zu den Meistern der Wandmalerei in der Klosterkirche Mileševa*, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten, II/5, Wien 1982, 159—172.

[21] Cf. на пример: V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, 297 (види, као и Окуњев, поред оригиналних схватања, један архаичан стил и један близак романици); Ch. Delvoye, *o. c.*, 333 (указује на солунске мозаике као узоре); A. Grabar, *Srednjovekovna umetnost istočne Evrope*, Novi Sad 1969, 56, 58 (упоређује милешевске фреске с мозаицима Солуна, Равене, Рима, Пореча итд.); В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске*, 36 (и с другом литературом).

у Равени и Риму главе светитеља троугаоног облика, сличне милешевским. Пажљивим разматрањем сликарских дела насталих између V и IX века, могли би се принети, са подручја хришћанске васељене, примери који би указивали на ширу примену језика слике какав је био онај из Солуна у исто време. Троугаоних глава, с кратком косом и великим очима има и на неким синајским енкаустичким иконама из VI—VII века, на римским фрескама из VIII—IX века, па и на неким новооткривеним сликарским делима у Солуну или од Солуна уметнички зависним градовима (као што је то случај с мозаицима цркве светог Стефана у амфитеатру града Драча)[22] (сл. 5). Изгледа да се таква конструкција главе упражњавала и у цариградским радионицама, јер о томе постоје трагови на извесним мозаицима из средине XI века.[23] Само на основу аналогија између солунског рановизантијског сликарства и милешевских фресака, није могућно указати искључиво на Солун као град у чијим се сликарским радионицама одиграла, после 1200. године, асимилација одређеног типа рановизантијске баштине. Кад је реч о овом питању, треба остати у оквиру Окуњевљеве тврдње: Солун је могао бити исходишни град милешевских сликара само зато што је српским земљама он био најближе византијско уметничко средиште и што је традиционално давао Србији уметничке подстицаје.

б) *Одјеци иконографије милешевског Скидања с крста у солунској уметности око 1300. године*

Габријел Миле је указао на важност чињенице да се редак тип Скидања с крста — какав је онај из Милешеве, Аквилеје, Венеције и Тоскане — појављује у Протатону. Навело га је то на мисао о Солуну као граду који је за њега знао и раније и њиме утицао на Србију. Каснија истраживања дала су за право Г. Милеу. Најстарији пример милешевског типа Скидања с крста пронађен је међу кападокијским фрескама из X века. Он се проширио у XII веку по Византији и Италији све до Млетака. Поред солунског дела из Протатона (сл. 11), сада се може указати и на оно из цркве Богородице Перивлепте у Охриду, које су урадили, 1295. године, солунски уметници Михајло и Евтихије (сл. 12). Оно је још сличније милешевском од протатонског.[24] Толика блискост између милешевске иконографије Скидања с крста и солунских дела из позног XIII века, више него типологија светитеља, ставља Солун у средиште пажње при разматрању порекла милешевског сликарства.

в) *Солунско сликарство у другој четвртини XIII века*

Најважнији одговор на постављено питање, одакле тако велико дело, какво су милешевске фреске, у Србији која је тек била политички и духовно ојачала, треба очекивати од нових открића у Солуну и његовој околини, која би осветлила сликарску делатност у граду св. Димитрија по ослобођењу од Латина. Посебно се то односи на трећу деценију

[22] Cf. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai, The Icons*, I, Princenton 1976, Pls. IV, VI, X, XII, XV (за синајске иконе); G. Matthiae, *Pittura romana del Medioevo*, I, Roma 1965, tav. између стр. 184. и 185, као и између 196. и 197; ill. 118, 123, 159, 160 (за римске фреске); S. Anamali—S. Adhami, *Mosaiques de l'Albanie*, Tiranë 1974, 8, 63; I. Nikolajević, *Images votives de Salone et de Dyrrachium*, Зборник радова Византолошког института, XIX (Београд 1980) 61—70, figs. 1—3 (са старијом литературом — за мозаик у Драчу).

[23] Cf. A. Grabar, *La peinture byzantine*, Genève 1953, 98 (где је репродукован мозаик из Свете Софије, на којем је глава царице Зоје исто конструисана као глава краља Владислава у наосу Милешеве).

[24] Cf. Y. Nagatsika, *Descente de Croix, son développement iconographique des origines jusqu'a la fin du XIV*[e] *siècle*, Tokyo 1979, 56—62, répertoire pp. LXXXVII—XCIII (то је, по пису, тип XVII).

Сл. 1. Св. Димитрије, мозаик из VII в. у Св. Димитрију у Солуну

Сл. 2. Св. Јован Каливит, Милешева, припрата

Сл. 3. Мозаик из Св. Ђорђа у Солуну, око 400. године

Сл. 4. Мозаик из око 400. године у Св. Ђорђу у Солуну

Сл. 5. Св. Стефан, мозаик из капеле св. Стефана у Драчу

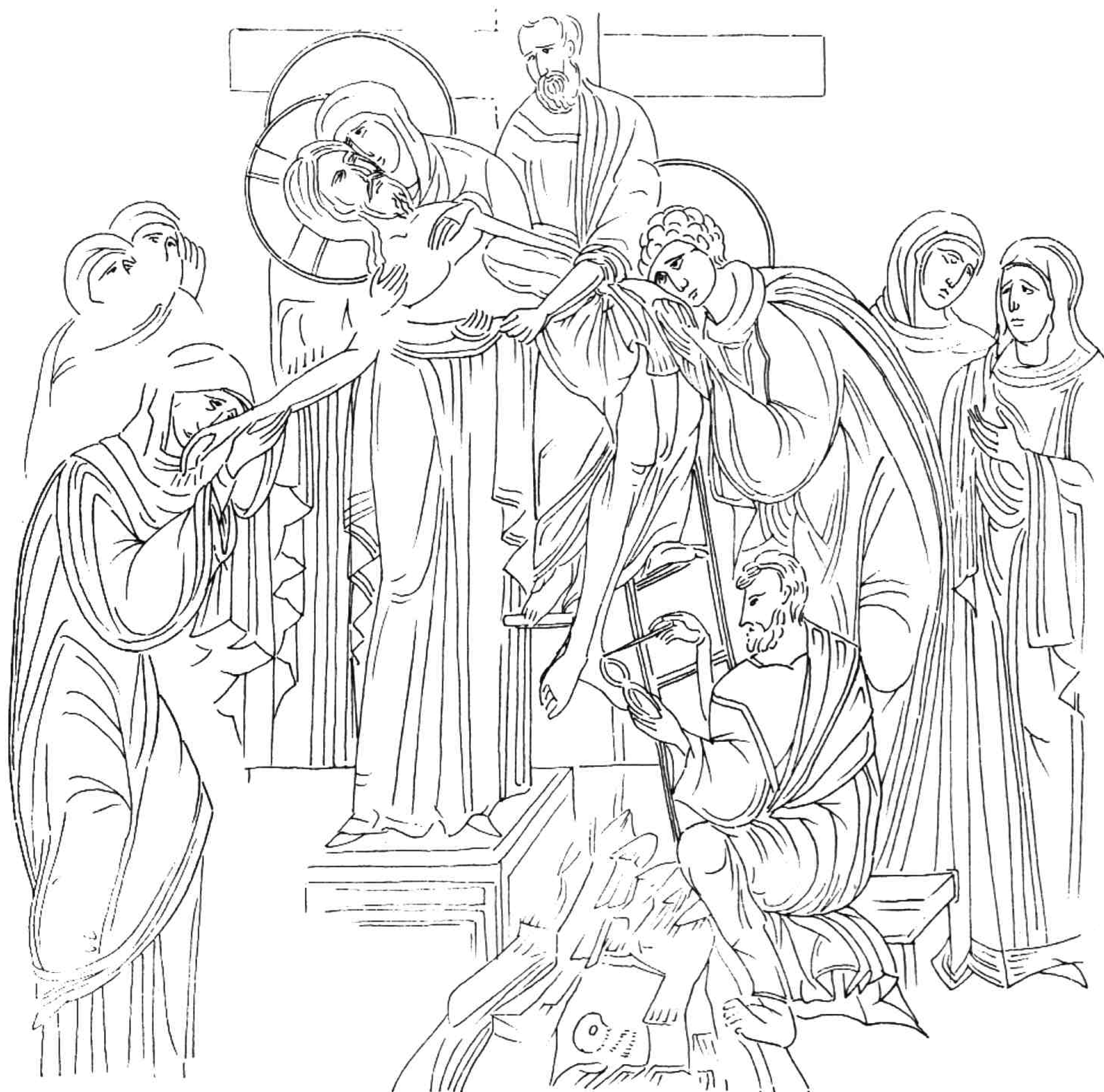
Сл. 6. Анђео на Христовом гробу, детаљ, Милешева

Сл. 7. Апостоли из јужне певнице, Милешева

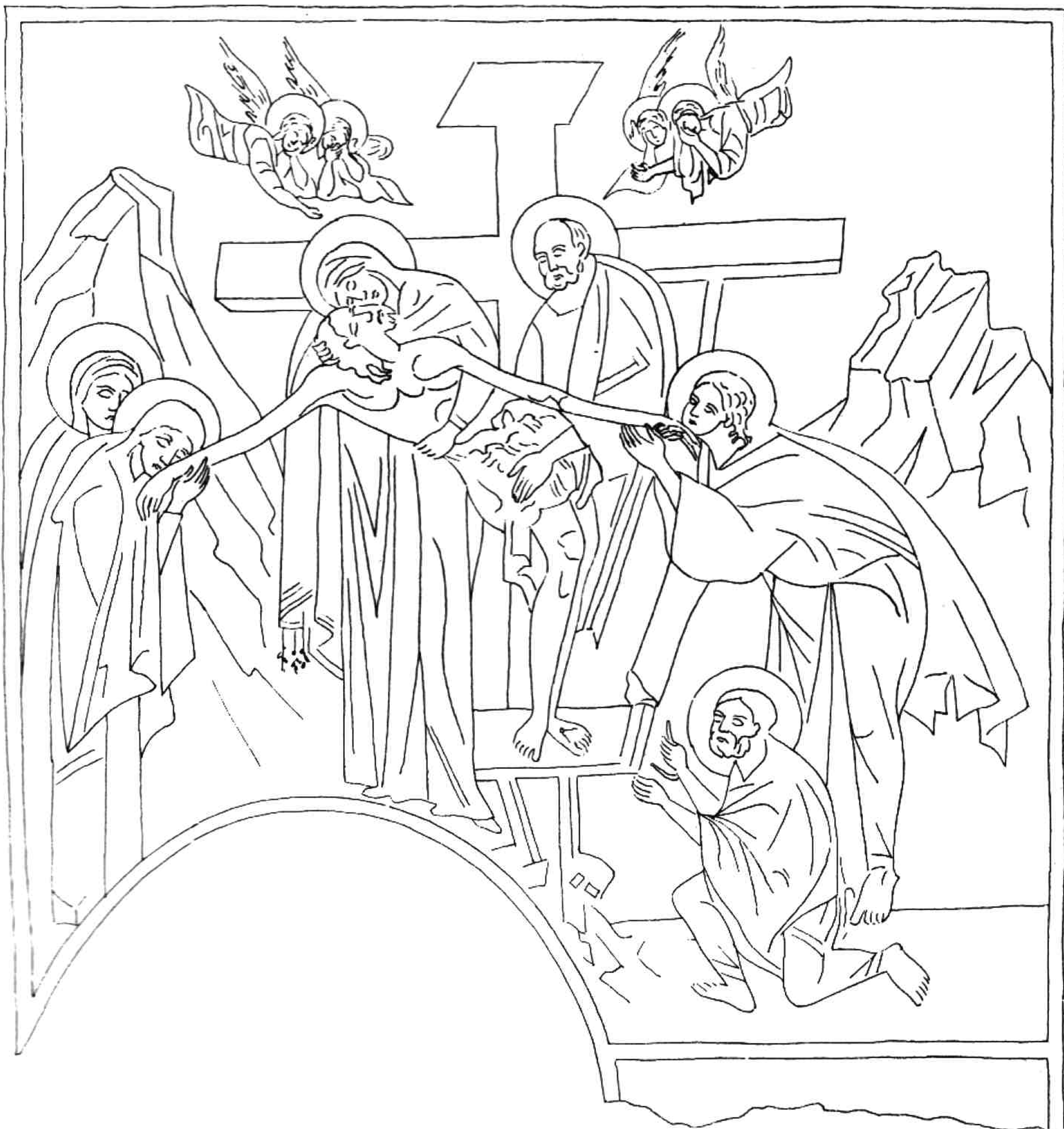
Сл. 8. Два светитеља из западног травеја, Милешева

Сл. 9. Скидање с крста, Милешева

Сл. 10. Скидање с крста, из око 1200. године, Аквилеја, крипта



Сл. 11. Скидање с крета из Протатона, око 1300. године (цртеж Д. Тодоровић)



Сл. 12. Скидање с крста из Богородице Перивлепте у Охриду, 1294/95. (цртеж Г. Крстески)

Сл. 13. Св. Јован Златоусти, црква у селу Хортиатис код Солуна

Сл. 14. Непознат светитељ, Хортиатис код Солуна

Сл. 15. Св. Константин, припрата Милешеве (фото Д. Кажић)

Сл. 16. Св. Самона, црква апостола Петра и Павла, Трново

Сл. 17. Св. Меркурије, поткуполни пиластар, Милешева

Сл. 18. Пророк Илија, поткуполни лук, Милешева (фото Д. Кажић)

Сл. 19. Непознат мученик, црква апостола Петра и Павла, Трново

Сл. 20. Двојица пророка, поткуполни лук, Милешева

века, када је њиме владао цар Теодор Анђел, сродник будућег српског краља Радослава. Најпретежнији део зидног сликарства који се могао везати за другу четвртину XIII века, а настао на ширем подручју Епирске државе, доносио је у својој основној природи позно-комнинска стилска схватања.[25] Тежњи ка пластичном обликовању и стварању монументалног језика слике било је врло мало — бар судећи по досад откривеним остацима. Ипак, иако крајње сведени, они су врло речити. Ако одбацимо разматрање фресака у Панагији Ахиропиитос, за које неки сматрају да су из времена цара Теодора Анђела и да личе на Милешеву[26] — два-три споменика скрећу на себе нарочиту пажњу. Фреске у цркви села Хортиатис и фрагменти живописа с једног митрополијског аркосолија из цркве св. Софије у Солуну тек се сада, боље него раније или први пут, публикују у раду колеге Сотириоса Кисаса. У оба ова споменика, чија уметност не досеже до милешевских лепота, уметничка опредељења су јасна: сликари су били захваћени новим покретом који је стремио монументалном и пластичном изразу. Отуда и извесне далеке сродности са милешевским сликарством. Оне не говоре о истоветним радионицама, већ Солун опредељују и као уметничко средиште нове оријентације, где су могла сазревати решења која су се најуспешније представила у Милешеви (сл. 13 и 14, 15 и 17).

Посебан проблем намећу новооткривени остаци фресака у цркви св. Петра и Павла у Трнову, некадашњој бугарској престоници. Откривени су на потрбушјима лукова у западном травеју храма. У питању су медаљони с попрсјима мученика, од којих су се боље очувала само два. У једном је неки старији седовласи светитељ (сл. 19), а у другом свети Самона, млади мученик, без браде и с равно подсеченом косом (сл. 16). Лик младића у блиском је сродству с младим светитељима из Милешеве;[27] иста им је конструкција главе, блиске црте лица, а пластични израз на истом степену развитка (cf. сл. 16 и сл. 17). Рукопис није истоветан и не може се говорити о истим сликарима у Трнову и Милешеви, али до сада ништа није пронађено што би било сличније милешевском сликарству. Иако се, по предању, црква св. Петра и Павла приписује бугарском владару Калојану,[28] настанак фресака у њој ваља везати за доба цара Ивана II Асена.

Цар Иван II Асен је, после победе на Клокотници, 1230. године, заробио свог противника, солунског цара Теодора Анђела, с читавим његовим двором, и држао га дуго у Трнову. Оженио се, чак, његовом кћерком.[29] У славу победе, подигао је цркву Четрдесет мученика у Трнову и осликао је фрескама.[30] Њихови остаци, посебно они из сцена црквеног календара, стилски су тесно повезани са солунским и епирским сликарством комнинских црта из друге четвртине XIV века.[31] Унеколико се од тих схватања одваја сцена св. Илије у пустињи, ближа новим стилским стремљењима на фрескама у цркви св. Петра и Павла, али мање њиме захваћена.[32] Очевидно, и у бугарској престоници, истовремено кад и у Солуну и на подобан начин, дошло је до поларизације уметничких струја. Ваља претпоставити да су у време Ивана II Асена позивани солунски уметници у Тр-

[25] V. J. Djurić, *La peinture murale byzantine*, 214—223; такође и M. Michailidis, *Les peintures murales de l'église de Saint-Jean le Théologien à Véria*, Actes du XV^e^ Congrès international d'études byzantines, II, Athènes 1981, 468—488. За напредне фреске у Спасовој цркви у селу Хортиатис, недалеко од Солуна, cf. D. Mouriki, *Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries*, Dumbarton Oaks Papers, XXIV—XXV (1980—1981), 105—106, figs. 50—53 (где се оне датују у другу пол. XII века).

[26] A. Xyngopoulos, *o. c.*, 6—30.

[27] V. J. Djurić, *La peinture murale byzantine*, 220; L. Mavrodinova, *L'école de la peinture de Tirnovo à la lumière des recherches récentes*, XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten II/5, Wien 1982, 225—227. Репродукција св. Самоне у књизи: *1300 iодини българско изобразително изкуство*· София 1984, сл. 25 (ту, на стр. 45, нап. 10, Љубен Прашков наводи да су фрагменти откривени 1972. године, а да су се, од шест медаљона, боље сачувала три, с попрсјима св. Гурије, Авива и Самоне).

[28] К. Миятев, *Архитектурата в средновековна България*, София 1965, 155.

[29] В. Н. Златарски, *История на Българската държава*, III, София 1940, 339—340.

[30] A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, texte, Paris 1928, 98—110; Л. Мавродинова, *Стенописите на църквата Св. четиридесет мъченици във Велико Трново*, София 1974 (са старијом литературом).

[31] Cf. Л. Мавродинова, *o. c.*, ил. 5—34.

[32] Ibid., ил. 35.

ново, и то између ослобођења Солуна од Латина, 1224. године, и битке на Клокотници, или, пак, после, посредством зарробљеног цара Теодора Анђела.

Остаће нерешено, када су тачно фреске у Св. Петру и Павлу у Трнову урађене. Одговор би, вероватно, био значајан и за објашњење милешевског сликарства. То тим пре што је ктитор Милешеве — такође не знамо тачно када — постао зет Ивана II Асена и с њим био у блиским додирима, чак и у посети Трнову, приликом преношења моштију св. Саве у Милешеву.[33] Неизвесно је, дакле, да ли је за могућни додир између милешевског ктитора и солунских сликара заслужан био таст наследника Радослава, или је, пак, то био Владислављев таст, бугарски цар. Постоје, наравно, и друге могућности. Пре свих, посредник је могао бити и први српски архиепископ Сава, који је, за време својих солунских и светогорских странствовања, поручивао дела код најбољих солунских сликара.[34]

Побројани разлози, неки мање неки више, ојачавају раније исказано уверење да се у Солуну одигравао процес прихватања и прераде старијих византијских решења, тако да су она добила нов пластични изглед. Био је он супротан ретроградном понављању комнинскога језика слике. И једна и друга појава биле су засноване на ранијој традицији. Осавремењени „архаизам" милешевске слике водио је ка врхунцима уметничког исказа у XIII веку.

2. О ТЗВ. ИТАЛИЈАНИЗМИМА У МИЛЕШЕВИ

Н. Окуњев, Г. Миле и С. Радојчић — мада полазећи с различитих становишта — наишли су у италијанском сликарству на знатан број иконографских и стилских паралела за милешевски живопис. Могло би их се сабрати, систематским претраживањем, још и знатно више. Закључци ових заслужних људи нису били ни приближно једнаки. Окуњев је готово половину милешевског живописа определио као италороманичку и дао јој велики значај у даљем развитку српског сликарства у XIII веку. У том давању предности Италији у покретању уметничког развитка у византијском свету, као да су још лежале старе заблуде руске историје уметности, нарочито заступљене у делима Окуњевљевих учитеља.[35]

Габријел Миле је био далеко опрезнији. У односу Италије с Балканом видео је реципрочност, равноправност. Међутим, он је преко две композиције, из Милешеве и Сопоћана, желео да докаже тезу о западном балканском подручју као носиоцу реалистичких црта, насупрот аристократским обележјима које је неговало цариградско сликарство. Његов ученик, и у овом погледу следбеник, А. Ксингопулос, још је шире разрадио ова схватања у књизи о Солуну као средишту македонског сликарства.[36] Милеова теза, управо после изласка Ксингопулосове књиге, доживела је врло озбиљне критике, којима је показано да никакве суштинске разлике нису постојале између цариградског сликарства, насталог од XI до XIV века, и истовременог из Солуна, Македоније или Србије.[37]

Данас се друкчије него раније гледа и на италијанско сликарство из XIII века, где се мешају стилска обележја византијске и романичке уметности. По латинским освајањима Цариграда и великих пространстава Византијског Царства, дошло је до значајног утицаја византијског света на Запад, преко грчких учитеља, књига, уметника који су пре-

[33] *Историја српског народа*, I, Београд 1981, 310—313 (Б. Ферјанчић, са најважнијом литературом).

[34] Теодосије, *Житије светога Саве*, превео Л. Мирковић, превод редиговао Д. Богдановић, Београд 1984, 131.

[35] Још и код V. Lazareva, *o. c.*, passim, има на доста места остатака таквих схватања, која су, између осталих, највише заступали Н. П. Кондаков, Н. П. Лихачов и Д. В. Ајналов.

[36] A. Xyngopoulos, *Thessalonique et la peinture macédonienne*, Athènes 1955.

[37] В. Н. Лазарев, *Живопись XI—XII веков в Македонии*, Actes du XII[e] Congrès international d'études byzantines, I, Beograd 1963, 107, passim. Лазареву су се прикључили и многи други научници.

шли на Апенинско полуострво, па и другим путевима. У области Рима, у Тоскани и Венету, у Апулији, где су византијски утицаји били најснажнији, проносили су се кроз сликарство типови светитеља, иконографска решења, али и тежње ка пластичности и монументалнссти какви и кроз истовремени слободни православни свет. Разуме се, они су бивали прерађивани у латинској средини под утицајем домаће романике.[38] Сличности уметничких дела из Италије и са Балкана, понекад више откривају њихов заједнички извор него какав непосредни међусобни додир. Утицај Италије може се открити једино у католичком сликарству у средњовековној Србији или, сасвим ретко, у православном које је настало после средине XV века. Правсславно сликарство у Србији, верно канонима своје цркве, тврдокорно је пружало отпор латинским схватањима.[39] Оно није било склоно помирењу као градитељство, а посебно градитељство рашке школе. Тако се и десило да се у једном здању с византијско-романичким стилским обележјима, каква је Милешева, нађе сликарство чистог православног духа.[40]

LA PLUS ANCIENNE PEINTURE DE MILEŠEVA

Origines et analogies

VOJISLAV J. DJURIĆ

Il est encore difficile de trouver des oeuvres semblables à la magnifique peinture apparue en Serbie au cours du XIII[e] siècle et expliquer son origine. Peut être que ce problème devient le plus difficile quand il s'agit de Mileševa, car il n'y a pas, ou du moins on n'a pas dècouvert, d'oeuvre qui lui soit comparable.

De nombreux savants se sont au cours de cette dernière cinquantaine d'années attaqué au problème, notamment N. Okunev, G. Millet, S. Radojčić et D. Nagorni. N. Okunev a reconnu dans la peinture de Mileševa deux styles: l'un dérivant des mosaïques de Thessalonique, Ravenne et Rome, apparus entre le VI[e] et le VIII[e] siècle, et l'autre qui a pris naissance en Italie avant l'époque de Giotto, dans une symbiose de particularités byzantines et romanes, et qui, dans le monde orthodoxe, est apparu pour la première fois à Mileševa. G. Millet a conclu, sur la base de l'iconographie de la Descente de Croix, plus particulièrement de celle de Mileševa, que la partie occidentale de la péninsule balkanique de concert avec l'Italie, constituait, au XIII[e] siécle, une sphère artistique particulière qui, par son réalisme, s'était séparée de Constantinople, gardienne des traditions grecques dans l'art. Il avait remarqué que vers la fin du XIII[e] siècles avaient fait leur apparition dans le Protaton deux scènes qui répétaient la composition de celles des vieux monuments serbes, à savoir: La Descente de Croix de Mileševa et la Descente aux Limbes de Sopoćani, si bien qu'il en a conclu que l'on connaissait à Thessalonique ces scènes déjà auparavant et qu'elles avaient été apportées en Serbie par des ouvriers grecs. S. Radojčić a relié les fresques de Mileševa encore plus étroitement à Salonique après que les mosaïques de la rotonde de St. - Georges furent nettoyée, car elles se sont avérées être, avec les mosaïques de l'église de St. - Démètre, les sources stylistiques les plus proches de la peinture de Mileševa. Malgré cela il était persuadé, de même que Okunev, que les fresques romanes d'Italie avaient eu une influence décisive sur certains artistes de Mileševa. D. Nagorni estime que l'oeuvre la plus proche des fresques de Mileševa est la Déisis de Ste. - Sophie de Constantinople et l'icone de St. Antype dans la collection d'icônes du monastère de Ste. - Catherine sur le mont Sinaï. Ceci l'a poussé à faire une révision chronologique de ces oeuvres, qu'il plaça à la fin du XII[e] ou au debut du XIII[e] siècle et à déduire que les peintres de Mileševa étaient originaires de Constantinople.

[38] Cf. O. Demus, *Byzantine Art and the West*, London 1970 (са старијом литературом); G. Cavallo - V. von Falkenhausen - R. Farioli Campanati - M. Gigante - V. Pace - F. Panvini Rosati, *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, 139—494 (R. Farioli Campanati и V. Pace — са изабраном библиографијом).

[39] Cf. V. J. Djurić, *La peinture gotique à Byzance et en Serbie à la veille de la conquête ottomane* (у штампи).

[40] Једна студија о Милешеви о којој се, овде, није расправљало, доказала је зависност милешевског сликарства од зидне декорације тзв. средњовизантијског времена: K. Koshi, *Über das Bildprogramm der Klosterkirche von Mileševa*, Orient, X (Tokyo 1974) 115—140.

Etant donné que plus d'un demi siècle a passé depuis que les premières thèses sur les origines de la peinture de Mileševa ont été formulées, il semble possible, après de nouvelles découvertes et des connaissances nouvelles, de les réexaminer plus exactement.

1. THESSALONIQUE, EN TANT QUE CITE ORIGINAIRE DES PEINTRES DE MILEŠEVA

a. *La peinture paléobyzantine comme source d'inspiration des artistes du XIII^e siècle*

Les thèses de N. Okunev et de S. Radojčić, selon lesquelles les mosaïques paleobyzantines de Thessalonique des églises St.-Georges et St.-Démètre avaient servi de modèle aux peintres de Mileševa, ont été adoptées. Cependant, le type de saints qui y apparait était plus généralement répandu dans la peinture du V^e au IX^e siècle (icônes de Sinaï, fresques romaines du VIII^e et IX^e siècle, mosaïques de l'amphithéâtre de la ville de Durachium, etc.). On le rencontre aussi sur quelques mosaïques de Constantinople datant du XI^e siècle. Par conséquent cet élément ne suffit pas pour désigner Salonique comme centre artistique unique dans lequel s'est effectuée aux environs de 1200 l'assimilation d'un certain type paléobyzantin, tout en admetant la possibilité qui y existait.

b. *Echos de l'iconographie de la Descente de Croix de Mileševa dans l'art de Thessalonique, aux environs de 1300*

G. Millet avait supposé que le type de la Descente de Croix du Protaton datait des environs de 1300 et qu'il ne différait pas par son iconographie des mêmes scènes de Mileševa, d'Aquilée, de Venise et de Toscane du XIII^e siècle, et qu'il constituait une preuve du fait que ce type avait déjà été connu à Salonique auparavant. Il avait émis l'opinion qu'un prototype byzantin de cette scène existait. Plus tard, l'on s'assura que ce prototype se trouvait parmi les fresques de Cappadoce. Nous savons aujourd'hui qu'une scène, encore plus proche de celle de Mileševa, se trouve dans la Vierge Péribleptos d'Ohrid, sur les fresques de 1295. Une telle ressemblance entre la Descente de Croix de Mileševa et les oeuvres de Salonique datant de la fin du XIII^e siècle, souligne, plus que la typilogie des saints, le rôle de Salonique dans l'étude des origines des peintres de Mileševa.

c. *La peinture de Salonique dans le second quart du XIII^e siècle*

L'on dirait, si l'on considère les monuments de l'Epire du XIII^e siècle, que Salonique était aussi en partie enclin au prolongement du style tardif des Comnènes. Seuls quelques monuments que l'on peut placer dans la troisième décade de ce siècle — tels que: les fresques de la basilique de la Panaghia Acheiropoiètos de Salonique, celles d'une église du village Hortiatis et celles d'un arcosolium de l'église Ste.-Sophie de Salonique — font supposer que Salonique peut être considérée comme l'un des centres dans lesquels se sont développées les particularités de style comportant l'effet monumental et de relief plastique, qui distingue l'art progressiste du XIII^e siècle.

Les fresques nouvellement découvertes dans l'église des Sts-Pierre et Paul à Tirnovo, en particulier de St. Samona, plus que visage toutes les parallèles établies jusqu' à présent, ressemblent aux portraits des jeunes apôtres de Mileševa et posent la question de leur rapport avec Salonique, respectivement avec la Serbie. Après la bataille de Klokotnica où il vainquit l'empereur de Thessalie Théodor Ange, en 1230, le tzar de Bulgarie Jean II Asen, prit sa fille en mariage et devint son gendre. Le fondateur de Mileševa, le roi de Serbie Vladislav avait déjà fait auparavant la même chose. Il est donc fort probable que les fresques de Tirnovo, de même que celles de Mileševa sont un écho de la peinture de Salonique qui ne s'est pas conservée dans cette ville.

2. A PROPOS DES PRETENDUS ITALIENISMES DE MILEŠEVA

N. Okunev, S. Millet et S. Radojčić, chacun a sa manière, ont trouvé des particularités italiennes dans la peinture de Mileševa. Cependant, l'opinion sur la peinture italienne et son mélange de traits byzantins et romans a changé depuis. Les ressemblances qui apparaissent par endroits entre les oeuvres de Serbie et d'Italie datant du XIII^e siècle, s'expliquent mieux par leur source commune, la peinture byzantine, que par des contacts directs.

УМЕТНОСТ У СОЛУНУ ПОЧЕТКОМ XIII ВЕКА И МИЛЕШЕВСКО СЛИКАРСТВО

СОТИРИС КИСАС

Проучавање евентуалних веза милешевског сликарства са средиштем у Солуну условљено је познавањем уметничке делатности у другом граду Византије за време латинске власти (1204—1224) и у доба док је био престоница кратковечног царства Теодора I Анђела (1224—1230). Данас, међутим, готово ништа не знамо о солунској уметности наведеног времена. Природним се сматра да је у граду дошло до окупљања свих стваралачких снага епирске државе после његовог ослобођења од Латина (1224). Због тога јаснија реконструкција уметничког лика града захтева претходно проучавање уметности уопште у епирској држави од 1204. до 1224. године.

Ми ћемо овом приликом покушати да дамо само једну *скицу* уметничког живота Солуна од пада града у латинске руке до пораза Теодора I Анђела код Клокотнице. Ослонићемо се у свом раду на податке које пружају сами представници ликовних уметности, односно њихови споменици и одговарајућа писана сведочанства. Историјских извора о делатности двају првих епирских владара, Михаила I и Теодора I Анђела у виду посебних списа нема, мада је таквих, изгледа, било.[1] Писци Никеје и обновљеног Царства увек пристрасно говоре о њима. На том пољу искључиви извор су дела такозваних епирских књижевника, а то су лепантски митрополит Јован Апокавк, охридски архиепископ Димитрије Хоматијан и крфски митрополит Георгије Вардан.[2]

а. УМЕТНОСТ СОЛУНА У ВРЕМЕ ЛАТИНСКЕ ВЛАСТИ (1204—1224)

Норманско освајање Солуна у августу 1185. године вишеструко је погодило све стране живота у граду. Ипак, изгледа да се он брзо вратио свом пређашњем ритму. Није било прошло ни три месеца од несрећног догађаја, а краснописац Теодор Калопул је завршио писање једног данас изгубљеног четворојеванђеља за манастир Велике Панагије.[3] У истом периоду настао је у некој од градских златарских радионица и златни печатни прстен Константина Мастуниса, који се чува у Ермитажу.[4] Према вестима Јевстатија Солунског, град је био и центар производње тканина.[5]

[1] *В. Кацарос*, Μία ἀκόμη μαρτυρία γιά τή βυζαντινή μονή τοῦ Κρεμαστοῦ, Κληρονομία 12 (1982) 379—380.

[2] *Н. Томадакис*, Οἱ λόγιοι τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 27 (1957) 3—62.

[3] *П. Н. Пайаіеорïиу*, Περί χειρογράφου Εὐαγγελίου Θεσσαλονίκης, Byzantinische Zeitschrift 6 (1897) 538—546; *M. Richard*, Repertoire des bibliothèques des manuscrits grecs, Paris 1958, бр. 755, 756.

[4] *А. В. Банк*, Золотой перстень из собрания Эрмитажа, Зборник за ликовне уметности 16 (1980) 205—210. О пореклу и времену настанка предмета в. *С. К. Кисас*, Златни печатни прстен Константина Мастуниса из збирке Ермитажа, Зборник посветен на Бошко Бабиќ, Прилеп 1986, 113—114.

[5] Eustathii Thessalonicensis Opuscula, ed. *Th. Tafel*, Francofurti a. M. 1832, 304, 67—71.

Солунској радионици могу се, такође, приписати фреске из ћелије Равдуха манастира Ватопеда на Светој Гори, везане за ктиторску делатност св. Саве и Симеона Немање.[6] Сликарство Равдуха стилски припада конзервативним уметничким схватањима познокомнинске уметности.

Једну другу страну солунског сликарства из истих времена показују фрагменти фресака нађени приликом ископавања локалитета код села Колхис у Кукушком срезу. Мада се још крећу у комнинском стилу, оне као да најављују нова схватања у обради волумена, схватања која ће преовладати у сликарству треће деценије XIII века (сл. 1).[7]

Подаци о развоју било које уметничке делатности у Солуну за време латинске власти сасвим су оскудни. Из тог периода није се сачувао ниједан споменик у граду. Подаци о раду византијских мајстора у градовима под латинском влашћу (Цариград, Еврип, Теба) могу се овде користити per analogiam, у складу са историјским сазнањем да је грчко становништво у Солуну уживало у истом периоду одређене повластице.

Сам оснивач солунске крсташке државе маркиз Бонифације Монфератски показао се веома благонаклоним према грчком елементу, наравно, у оквирима остварења својих политичких амбиција. Тек 1209. године, после његове погибије у рату са Бугарима 1207, крунисањем малолетног сина Димитрија за краља под регентством његове мајке Марије-Маргарите, бивше византијске царице, солунска држава је добила ранг краљевине, подређене Латинском цариградском царству.[8] Већ 1210. године светогорски и краљевски манастири солунске државе уживали су заштиту регенткиње Марије, благонаклоне иначе не само према грчком свештенству него и према грчком живљу.[9] Она је за начелника градске управе поставила Грка, дукса Георгија Франгопула. Овај је са епископима Солунске митрополије, који су у граду остали — признавши, бар формално, папину врховну власт — сачињавао политички суд за грчко становништво. Суђење се вршило, по домаћем обичају, у великом храму Богородице, тј. у базилици Ахиропиитос.[10] Према томе, црква је остала у грчким рукама за све време латинске власти.

Вест српског писца Теодосија о иконама које је новопосвећени српски архиепископ Сава 1219. године поручио код најбољих мајстора за манастир Филокал јединствено је сведочење о иконопису Солуна овога доба и — мада се ослања на локалну традицију, забележену скоро сто година касније код српског писца — до сада је безусловно примана као поуздана од свих научника који су се њоме бавили.[11]

Солунској сликарској радионици требало би приписати и данас изгубљену представу латинског цара Хенриха као ктитора у католикону Велике Лавре.[12]

[6] Видети њихове репродукције у колору код: *Т. М. Провашакис*, Τό "Αγιον "Ορος, Θεσσαλονίκη 1983, 100, сл. 147, 148.

[7] Археолошким ископавањима руководи С. К. Кисас. Фреске су још непроучене. Вид. атинске листове „Τα Νέα" (30. I 1985) и „Το Βήμα" (30. I 1985), као и *С. К. Кисас*, Ξενάγηση σε αρχαιολογικό χώρο ΚΟΛΧΙΔΑΣ ΔΗΜΟΥ ΚΙΛΚΙΣ, Θεσσαλονίκη 1985.

[8] *Б. Ферјанчић*, Почеци солунске краљевине (1204—1209), Зборник радова Византолошког института 8/2 (1964) 101—116.

[9] *G. Fedalto*, La chiesa latina nel regno di Tessalonica 1204—1224, 1423—1430, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 41 (1974) 88—94; *R. Janin*, L' Église latine à Thessalonique de 1204 à la conquète turque, Revue des études byzantines XVI (1958) 207—210.

[10] *J. Pitra*, Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata, VI, Parisiis — Romae 1891, col. 448—462.

[11] Живот светог Саве. Написао Доментијан. Изд. *Ђ. Даничић*, Београд 1860, 135—136 (Фототипско издање: Теодосије Хиландарац, Живот светога Саве. Издање Ђуре Даничића. Приредио и предговор написао *Ђ. Трифуновић*, Београд 1973). Српскохрватски превод: *М. Башић*, Старе српске биографије, Београд 1924, 186—187; немачки превод: *L. Mirković*, Die Ikonen der griechischen Maler in Jugoslawien, Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 1953, Ἀθῆναι 1955, 302; француски превод: *V. J. Djurić*, La peinture murale byzantine du XII^e et XIII^e siècles, Actes du XV^e Congrès International d' Études Byzantines, Athènes, Septembre 1976, I, Athènes 1979, 214—215, и грчки превод *Е. Н. Кириакудиса* код *Г. И. Теохаридис*, Μία ἐξαφανισθεῖσα σημαντική μονή τῆς Θεσσαλονίκης. Ἡ μονή Φιλοκάλλη, Μακεδονικά 21 (1981) 321, нап. 4.

[12] *М. Живојиновић*, Света Гора у доба Латинског царства, Зборник радова Византолошког института 17 (1976) 83.

О сликарству сачуваном на северном зиду јужног брода цркве Ахиропиитос у Солуну — представи Четердесет севастијских мученика — има у науци опречних мишљења. А. Ксингопулос, који је ову фреску објавио, предложио је као време настанка 1225. годину, узевши за terminus post quem годину ослобођења града.[13] В. Ј. Ђурић је оспорио такво датовање, тврдећи да су представе, у поређењу са милешевским, знатно старије, као дело различито и у форми и у боји.[14] Сама чињеница да је црква остала у грчким рукама све време латинске власти доводи у сумњу предложену Ксингопулосову хронологију и оставља могућност да се ова значајна целина солунског сликарства раније датује. Можемо ли је ставити у време од 1204. до 1224. године? Овом питању потребно је посветити посебну студију након претходног чишћења фресака.

Солунској радионици из времена латинске власти приписује се и један реликвијар са крвљу св. Димитрија, изведен у злату и емајлу, који се чува у Британском музеју.[15]

б. УМЕТНОСТ У ЕПИРСКОЈ ДРЖАВИ (1204—1230)

Расположиви подаци о нашем проучавању односе се 1. на ктиторску делатност епирске владајуће породице и других личности, 2. на делатност у разним родовима ликовних уметности, 3. на делатност уметника у подручјима под латинском влашћу у вези са епирском државом и 4. на схватања епирских књижевника о ликовним уметностима.

1.

Први епирски владари, Михаило I и Теодор I Анђели, били су ктитори једног — непознате посвете — манастира у Химари. У њему је 1215. године становао монах Никон, егзарх патријаршијских манастира у Епиру, који је и сам, у истом месту,[16] почео да диже једну цркву. Познато је, такође, да је Марија Дукена, жена Теодора I Анђела, Богородицу Влахернитису у Арти претворила у женски манастир уз сагласност сабора Лепантске митрополије. Сачувана одлука, састав Апокавков, осим своје вредности као сведочанство о праћењу цариградских традиција, пружа драгоцене податке и о условима при избору места за подизање женских манастира.[17] Не зна се да ли је овај чин био попраћен и неким грађевинским или другим радовима.[18] Ктиторска делатност Константина Анђела, брата епирских владара, који је после 1227. године постао деспот, везана је за дизање великих профаних грађевина у Лепанту,[19] за оснивање манастира св. Јована Претече у Арти[20] и грађење спољног нартекса католикона манастира Варнакове 1229.[21] Осведочено је та-

[13] *А. Ксингопулос*, Αἱ τοιχογραφίαι τῶν Ἁγίων Τεσσαράκοντα εἰς τὴν Ἀχειροποίητον Θεσσαλονίκης, Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς, 1957, 6—30.

[14] *В. J. Ђурић*, Византијске фреске у Југославији, Београд 1974, 195, нап. 35.

[15] *O. M. Dalton*, An enamelled gold Reliquary, Сборник статей посвященных памяти Н. П. Кондакова, Praga 1926, 275—277; *A. Grabar*, Quelques reliquaires de saint Démétrius et le martyrium du saint à Salonique, Dumbarton Oaks Papers 5 (1950) 17—18, fig. 18.

[16] Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei der Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos (in Aetolien). Von *N. A. Bees* (Βέης), Eingeleitet von *Helene Bees-Seferlis*, Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher XXI (1971—1974), Athen 1976, бр. 57, стр. 112—114 (даље: *Bees*, Apokaukos).

[17] *А. Пападопулос-Керамевс*, Συνοδικὰ γράμματα Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου μητροπολίτου Ναυπάκτου, Βυζαντίς Α', Ἀθῆναι 1909, бр. 3, стр. 14—20.

[18] *D. Nicol*, The Despotate of Epirus, London 1957, 197—198.

[19] *А. Пападопулос-Керамевс*, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος, Сборник статей посвященных професору И. Б. Ламанскому, I, Санкт Петербург 1907, бр. 6, 7, стр. 239—248; *Bees*, Apokaukos, бр. 27, стр. 85—86, бр. 88, стр. 143.

[20] *D. Nicol*, нав. дело, 199.

[21] *А. К. Орландос*, Ἡ Μονὴ Βαρνάκοβας, Ἀθῆναι 1922.

кође и обећање Теодора I Анђела да обнови поплавом реке Арахта уништену епископску палату у Арти.[22]

У истом периоду, у Тесалији локални великаш Константин Малиасин диже Богородичин манастир Макринитису.[23] Сличну делатност показују и црквени прелати (митрополити, епископи, игумани) или представници племства. После ослобођења Сервије од Теодора Анђела, игумани околних манастира подигли су нове у граду, претворивши старе у метохе и поседе.[24] Представником ситног племства се може сматрати архон Тарона, ктитор цркве св. Николе у селу Џемернику,[25] док не знамо сталеж Нићифора Кутале, ктитора манастира Богородице Милостиве у Верији.[26] У исто време ставља се обично и мала црква св. Стефана код села Ривион у Акарнанији.[27]

У првој деценији XIII века настало је сликарство Богородице Свехвалне (Πανύμνητος), катедрале Лепантске митрополије. Њен зидни украс на златној позадини био је дело тебанског мајстора Епифанија.[28] Бригом једног од првих епирских владара фрескама је украшена апсида цркве св. Јована Претече у етолском селу Мастру, средњовековном средишту епископа Ахелоја.[29] У трећој деценији XIII века је настао живопис цркве Богородичиног Успења у селу Епископи у Евританији[30] и цркве Старе митрополије у Верији.[31]

Фортификациони подухвати првих епирских Анђела јасно показују да Епир није оскудевао у особљу способном да изводи таква дела. И овде можемо уочити тежњу ка усклађивању корисног са лепим. На то би указао дугачки натпис — леп поетски састав на драчким зидинама,[32] подигнутим уместо трофеја после победе над латинским царем Петром Куртенејским 1217. године. Мислим да тако треба схватити речи Георгија Вардана „. . . *јер веома се бринући, Богом ојачан, цар је дигао трофеј чувен у скоро целом свету. . .*".[33] Исти бележи да „. . .*воли наш моћни цар драчку капију више од свих му подложних тврђава. . .*".[34]

2.

Подаци о постојању радионица тканина које су могле да производе дела високог квалитета односе се на два града — на тесалијску Армиру и Лепант. Армира је касније била познато средиште производње тканина.[35] Из времена којим се ми бавимо потиче вест да је лариски митрополит Калоспит послао Апокавку на поклон парче алмирске ла-

[22] *А. Пайадойулос-Керамевс*, Συνοδικά γράμματα. . ., бр. 7, стр. 22, бр. 9, стр. 24: ὁ τὴν Ἄρταν κατακλύζων ποταμὸς καὶ αὐτὸ τὸ ἐπισκοπικὸν ἐνδιαίτημα καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καλλιστεῖα καὶ παρέσυρε καὶ ἠχρείωσε (од 3. априла 1228. г.).

[23] *Б. Ферјанчић*, Породица Малиасина у Тесалији, Зборник Филозофског факултета у Београду VII—1 (1963) 242.

[24] *J. Pitra*, op. cit., col. 329—334, а посебно col. 330: „. . . κατέλιπον μὲν τὰ κύρια μοναστήρια, ἐντὸς δὲ τοῦ κάστρου ἕτερα δομησάμενοι, ταῦτα μὲν εἰς καθολικὰς καθέδρας ἑαυτῶν ἀπέταξαν διὰ τὸ καὶ ταῖς ἐκ τῆς πόλεως συγκροτεῖσθαι ταῦτα τροφαῖς καὶ ἀνέσεσιν· ἐκεῖνα δὲ ἀντὶ μοναστηρίων κτησείδια θέμενοι, ὅσα καὶ προαστείων τινῶν εἰσόδους τὰ ἐκεῖθεν καρπίζονται. . .".

[25] *J. Pitra*, op. cit., col. 343—344.

[26] *J. Pitra*, op. cit., col. 216—218.

[27] *Х. Бурас*, Ἅγιος Στέφανος Ρίβιου Ἀκαρνανίας, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς Γ', Θεσσαλονίκη 1968, 41—57.

[28] *Bees*, Apokaukos, бр. 27, стр. 87. 38—40: „. . . χρυσῷ τὴν ἐκκλησίαν καταστιλπνώσας καὶ ὡραίσας ἐν εἰκονίσμασιν, ὧν τὰ πολλὰ μὲν ἠχρείωσεν ὄμβρος, τῆς ὀροφῆς ἀμεληθείσης ἐφ' ἱκανόν. . .".

[29] *В. Кацарос*, Ζητήματα ἱστορίας ἑνός βυζαντινοῦ ναοῦ κοντά στό Εὐπάλιο Δωρίδος, Βυζαντινά 10 (1980) 27, нап. 47.

[30] Сликарство није до сада у целини објављено. Најбоље репродукције у Каталогу изложбе организоване у Националној галерији у Атини поводом XV Међународног конгреса византијских студија: Byzantine Murals and Icons, National Gallery, September—December 1976, Athens 1976, 29—32 (грчки текст), 59—62 (енглески текст — *М. Хадзидакис*), таб. V—XVI (у боји) и 10—15, 18 (црно-беле).

[31] Вид. студију *Е. Циіаридаса* у овом зборнику.

[32] *A. Boeckh*, Corpus Inscriptionum Graecarum, IV, 99.

[33] *R.-J. Loenertz*, Lettre de George Bardanès, métropolite de Corcyre, au patriarche oecuménique Germain II 1226—1227 c., ΕΕΒΣ 33 (1964) 112. 268—269: „. . . ὀξέως δὲ προνομεύσας ὁ θεοδυνάμωτος αὐτοκράτωρ τρόπαιον ἀνεστήσατο καθ' ὅλης σχεδὸν τῆς οἰκουμένης ἐξάκουστον. . .".

[34] *R.-J. Loenertz*, op. cit., 112. 256—257: „. . .ἀγαπᾷ γὰρ ὁ κραταιὸς βασιλεὺς ἡμῶν τὰς πύλας Δυρραχίου ὑπὲρ πάντα τὰ ὑπήκοα φρούρια. . .".

[35] *Б. Ферјанчић*, Тесалија у XIII и XIV веку, Београд 1974, 45, нап. 29.

нене тканине. Он му је иронично, коментаришући послату количину, одговорио да је очекивао добити „. . .*најмање сто лаката ланене алмирске тканине, а не за кратку сточарску хаљину. . .*".[36] Центром производње тканина јавља се у истом периоду и Лепант. У хрисовуљи Теодора Анђела из маја 1229. године у Лепантској митрополији помињу се и „. . .*митрополији подложни рукоделци тканина. . .*".[37] Производом ових радионица треба сматрати две, шестоструким нитима изведене тканине црвене и жуте боје, које је Апокавк послао Теодору Анђелу за време Великог поста 1219. године.[38] Не знамо од каквог су материјала биле ове тканине. Можемо, међутим, претпоставити да су биле свилене, кад знамо да су се у околини Лепанта бавили свиларством.[39]

Чињеница је да је у Епиру — вероватно у Арти — радила у првој деценији XIII века једна радионица уметничког веза са могућностима производње делâ највишег квалитета, тако да су се она мсгла слати као поклони страним владарима. Михаило I Анђео у уговору са Млечанима 20. јуна 1210. године обећава да ће сваке године слати unum pannum honorabilem auro textum ad ornatum altaris Sancti Marci, et alud unum vobis (дужду) et successoribus vestris. Михаилов наследник Константин је преузео обавезу да настави да шаље оно што је обећано.[40] Делом те исте радионице може се сматрати и изгубљена златоткана покривка Теодора Анђела и супруге Марије из Охрида.[41] Из августа 1228. године потиче вест о раду једне радионице уметничке обраде метала и уметничког веза при двору деспота Константина Дуке. Епископ пише цару Теодору у Солун: „. . .*не треба поклањати сву пажњу женском украсу, нити златаре окупљати, нити злато мучити за израду минђуша и ланаца и огрлица украшених бисерима, нити се бавити све време украшавањем бисером и златом површине са обрубима различитих облика, које, пришивене на женске химатионе, красе обе женске руке вештим постављањем и изразитим блистањем и не само то него се исцрпљивати и око других послова везаних за плетење, с једне стране, и сјај женских плаштова, с друге. . .*".[42]

Осим наведеног Апокавковог сведочанства имамо и вести које говоре о уметничкој обради метала у Епирској држави. Не знамо где је била израђена позлаћена кадионица коју је Апокавку поклонио Георгије Вардан.[43] Некој епирској радионици треба приписати сребрне окове Христове иконе са посветом Димитрија Хсматијана[44] и, вероватно, веридбени прстен Стефана Радослава.[45] Одређене уметничке амбиције псказују олсвни печати

[36] *В. Васильевский*, Epirotica saeculi XIII, Византийский Временник 3 (1896) 280. 20—21: „. . .καὶ ἐγὼ τὸ ἐλάχιστον πρὸς ἑκατὸν πήχεις ἥμην ἁλμυριωτικοῦ λινείου ὑφάσματος, οὐ μὴν πρὸς ἔνδυμα κτενοσακούλη. . .".

[37] *В. Васильевский*, Epirotica, 298. 25: „. . .τοὺς ὑπὸ τὴν μητρόπολιν χειροτέχνας τῶν ὑφασμάτων. . .".

[38] *S. Petridès*, Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits, Известия Русского археологического института в Константинополе 14, св. 2—3, София 1909, 91. 14—17.

[39] *Bees*, Apokaukos, бр. 99, стр. 149. 10: „. . .οἱ μεταξογεννήτορες σκώληκες αὐταῖς καλύβαις ἀπώλοντο. . .".

[40] *Th. L. Fr. Tafel — G. M. Thomas*, Urkunden zur älteren Handels-und-Staatsgeschichte der Republik Venedig, II, 122. О једној сачуваној покривци часне трпезе св. Марка, која би се могла повезати са овим извором, постоје опречна мишљења: *М. Теохари*, Ἡ ἐνδυτὴ τοῦ Ἁγίου Μάρκου, ΕΕΒΣ 29 (1959) 192—202; *иста*, Sur le sébastocrator Constantin Comnène Ange et l' endytè du Musée de Saint Marc à Venise, Byzantinische Zeitschrift 56 (1963) 273—283; *V. Laurent*, Le sébastocrator Constantin Ange et le péplum du Musèe de Saint-Marc à Venise, Revue des études byzantines XVIII (1960) 208—213.

[41] *Й. Иванов*, Български старини из Македония, София 1931², 35—36.

[42] *Bees*, Apokaukos, бр. 77, стр. 137. 53—59: „. . . μηδὲ περὶ τῶν γυναικείων κόσμων ἀσχολίαν τρέπειν τὴν πᾶσαν καὶ συνάγειν ἀργυροκόπους καὶ τυραννεῖν τὸν χρυσὸν εἰς ἐνώτια καὶ στρεπτοὺς καὶ καταμάργαρα περιδέραια καὶ πόνον ἔχειν τὸν πανημέριον εἰς τὸ καταμαργαροῦν καὶ καταχρυσοῦν τὸ τῶν ἀνίσων εὐθειῶν ἐμβαδόν, αἳ τοῖς γυναικείοις προσραπτόμεναι ἱματίοις τοὺς πήχεις ἑκατέρους τῶν γυναικῶν τῇ τεχνικῇ παραθέσει τῇ ἐξάλλῳ αὐγῇ, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰ ἄλλα διαπονεῖσθαι, ὅσα ἐν πλέγμασιν, ὅσα ἐν γυναικείων ἐφεστρίδων λαμπρότησι. . .".

[43] *А. Пападопулос-Керамевс*, Κερκυραϊκά. Ἰωάννης Ἀπόκαυκος καὶ Γεώργιος Βαρδάνης, Byzantinische Zeitschrift 13 (1906) 350.

[44] *Б. Филов*, Охридският надпис на Димитрия Хоматиан, Сп. на Бълг. Акад., кн. XXIV, София 1922; *Й. Иванов*, нав. дело, 35. Уп. *Ст. Михайлов*, Към расчитането на надписа на Димитър Хоматиан върху една охридска икона, Археология, 1978, кн. 3, 47—49.

[45] *Фр. Баришић*, Веридбени прстен краљевића Стефана Дуке (Радослава Немањића), Зборник радова Византолошког института 18 (1978) 257—268.

Михаила I Анђела,[46] као и оловни печат охридског архиепископа Димитрија Хоматијана.[47] Сви ови предмети праћени су песничким саставима — епиграмима који говоре о добром укусу њихових поручилаца.

Истовремено постојање ковнице у Арти и пре и после 1224. године, и поред провинцијског стила новца у њему кованог, показује техничке могућности обраде метала у овом граду.[48]

На тлу Епирске државе било је и људи који су се бавили краснописом. Има вести да је вешт писар био Горјанит, непознатог имена, који је око 1220. године постао серски митрополит.[49] Изгледа, такође, да је краснопису био вичан и Никола, вондички епископ.[50]

3.

Из Апокавкове преписке сазнајемо о раду византијских сликара у областима које су биле под латинском влашћу, као и о могућностима њиховог преласка и рада у епирској држави. Споменули смо већ да је један од тих сликара, Епифаније Тебански живописом на златној позадини украсио лепантску катедралу. Црква је, међутим, дуго остала без икакве бриге и било је потребно исликати бочне бродове и припрату, а затим поправити и скулптуре и подове у припрати. Апокавк се у вези са тим обратио свом познанику Епифанију Тебанском, али се он није одазвао, јер му то супруга није дозвољавала. Онда је Апокавк покушао да посредством свог пријатеља Јевтимија Торника из Еврипа доведе сликара кир Николу и неког клесара.[51] Изгледа да су се ови радови обавили 1222. године.[52]

Иако се из ових вести види да јужни крајеви епирске државе нису располагали добрим сликарима, оне су од нарочите важности за проучавање разних питања о којима овом приликом не можемо детаљно расправљати.

4.

Рекли смо већ да групу епирских књижевника сачињавају Јован Апокавк, Димитрије Хоматијан и Георгије Вардан. Апокавк је био више обдарен као писац и водећа личност при трасирању црквене политике у епирској држави. Он се, такође, јавља творцем царске политичке теорије чији је главни циљ био ослобођење Цариграда и обнова Византијског царства. Носилац те идеје требало је да буде грчки етнички елеменат.[53] У томе није било

[46] *D. Polemis*, The Doukai. A Contribution to Byzantine Prosopography, London 1968, 92—93, бр. 45.

[47] *А. Пападопулос-Керамевс*, Συμβολή..., 232: "Σωτηρίου πλῆσόν με χαρᾶς Παρθένε/Δημήτριον γῆς Βουλγάρων ἀρχιθύτην."

[48] *П. Протонотариос*, 'Η νομισματοκοπία τοῦ βυζαντινοῦ κράτους τῆς 'Ηπείρου (1204—1268), 'Ηπειρωτικά Χρονικά 24 (1982) 130—150, а посебно 134—140.

[49] *В. Васильевский*, Epirotica, 276. 8—11.: „... ἄνθρωπος οὗτος μέτοχος καὶ εὐλαβείας καὶ λόγου, νοήμων τε καὶ καλλιγραφῶν καὶ τὰ νοούμενα οὐκ ἐπίψογα ἐκτιθέμενος...".

[50] *Bees*, Apokaukos, бр. 100, стр. 150. 1: „... εἰς καλλιγραφίαν χειρός...".

[51] *Bees*, Apokaukos, бр. 58, стр. 115. 20—28: „... καὶ πείσατε τὸν αὐτόθι ζωγράφον κῦρ Νικόλαον ἰδεῖν καὶ τοὺς ἐρημοπολίτας ἡμᾶς καὶ δουλεῦσαι τῇ Πανυμνήτῳ ἐμμίσθως, θεραπευτῶς, αὐτοφιλοτίμως. ὁ γὰρ κατὰ Θήβας πρότερος 'Επιφάνιος γυναικοκρατεῖται, ὡς πείθομαι καὶ οὐκ ἀπαντᾷ πρὸς ἡμᾶς, καὶ πρὸς τὴν τῶν ἡμετέρων προστάτιδα καλὴν κιβωτὸν οὐκ ἀναστρέφει τὸ βρῶμα τοῦτο σιτούμενος. εἷς μὲν δὴ παρακλητικὸς οὗτος λόγος· δεύτερος δὲ ὁ περὶ ἑρμογλύφου· χρήζουσι γὰρ οἱ πρόναοι τοῦ ναοῦ καὶ ὅσα ἐκ καινῆς ποιηθήσονται λίθων ξεστῶν εἰς παραστάδας, εἰς ἔδαφος. καὶ συγκόμισαί μοι, αἰδέσιμος κεφαλή, μετὰ σοῦ καὶ τοὺς ἄνδρας..."; бр. 103, стр. 153. 16—18: „... εἰ δὲ καὶ τὸν ἐξ Εὐρίπου ἱστοριογράφον Νικόλαον ἴσχυσα ἐνταῦθα καταγαγεῖν, αὐτίκα ἔθυσα τῷ Θεῷ θυσίαν αἰνέσεως· δέονται γὰρ ἱστορίας τὰ πτερύγια τοῦ ναοῦ καὶ οἱ νάρθηκες...".

[52] *Bees*, Apokaukos, бр. 104, стр. 154. 8—9: „... καταμερίζομαι δὲ καὶ εἰς τοῦ ναοῦ τῆς μητροπόλεως περιποίησιν, κατασαθρωθέντος ἐκ χρόνων καὶ ἐκ σεισμῶν...".

[53] *Н. Томадакис*, нав. дело, 8—26.

места компромису. Латини нису могли бити у служби епирског владара ни као најамници. Овај апсолутни антилатинизам често је био изражен у Апокавковом делу. *... Како ће оно што је по природи против Ромејаца преобразити своје држање и прихватити супротно расположење, променивши своју природу? Да ли лав и пантер, кад се укроте, одбацују први своју љутину, а други своју оштрину?...*, пита се Апокавк.[54] На више места он упоређује Латине са зверима.[55] Њихов је циљ био остварење папиних планова, *... свековрсно злостављење наших истоплеменика...*, пише Апокавк патријарху Манојлу.[56] Овај етнички искључиви Апокавков став, у складу са класичним образовањем, много је утицао на формирање његових схватања о уметничком књижевном стилу. Он, при том, није пратио неки јалов енциклопедизам, али се ослањао на дубоко знање грчког књижевног наследства и на свесну потребу о примени грчке књижевне теорије.

Проучавањем дела епирских књижевника покушаћемо да видимо које су биле њихове идеје о стилу дела ликовних уметности. Сами текстови нису посвећени било којем питању из наше проблематике. Изостављајући све што се у њима јавља као податак историјске вредности, бавићемо се оним што би говорило *а.* о семантици уметничког дела или његових саставних елемената (материја, боја итд.), *б.* о утицају ликовних уметности на књижевни стил и *в.* о естетским схватањима самих писаца.

Апокавк је, као што смо већ рекли, послао за време Великог поста, 1219. године, Теодору Анђелу два парчета — вероватно свилене — тканине. Свој поклон је пропратио овим речима: *... савивши две двогубе тканине, шестоструким нитима ткане, теби сам их послао, посветивши црвену свеопштем празнику* (мисли на Ускрс) — *јер је овај царица празника, и ти си наш цар, а и царска одећа је црвена, а жуту (посветивши) болести и посту — јер бледи постајемо од поста и болести...*[57] Другом приликом, Апокавк, добивши једну позлаћену кадионицу од крфског митрополита Георгија Вардана, примећује: *... а кажем ти да ми је од тебе послата кадионица доказ твог духовног благоуханија, а злато на њој изливено и његово блистање симбол твоје душевне светлости...*[58] Али и при изразу свог префињеног осећања хумора Апокавк — играјући се, наравно — анализира знакове одређене власти. Тако, у свом писму патријарху Манојлу Харитопулу, 1222. године, објашњава на свој начин постојање два печата на патријарховом писму: *... И двама печатима је било запечаћено* (твоје писмо), *а печати су од олова и од воска, и као да наговештавају ономе који жели да докучи тананији смисао њихов — оловни (наговештава) већу тежину у настојању да се укину овдашња рукоположења, а воштани угоднији и питомији поступак него што је то према вашој наредби; а постојање два печата (наговештава) тобожњу јачину и чврстину препреке око питања рукоположења...*[59]

Често су елементи стилских фигура епирских писаца под утицајем представа узетих из света ликовних уметности. Апокавк у једном писму Георгију Вардану упоређује себе

[54] *А. И. Пападопуло-Керамевс*, Noctes Petropolitanae, С.-Петербург 1913, 278. 15—17: „... τὸ γὰρ φύσει κατὰ Ρωμαίων πῶς τὸ φύσει μεταβαλὸν ἕξιν ταύτην μεταπλασθῇ καὶ τὴν ἐναντίαν ἀντιλάβοι διάθεσιν; εἴ τι καὶ λέων καὶ πάρδαλις ἡμερούμενα, ὁ μὲν τὸ θυμῶδες ἀποβαλεῖται, ἡ δὲ τὴν δριμύτητα...“.

[55] *А. И. Пападопуло-Керамевс*, нав. дело, 273. 5—6: „... ἀπανάστα τὰ θηρία τῶν φωλεῶν, ὁπόσα ταῦτα τὸν Ἑλληνά με καὶ τὸν Γραικὸν τοῖς αὐτῶν ὀδοῦσι κατεμασήσαντο...“.

[56] *В. Васильевский*, Epirotica, 266. 10—11: „... καὶ τῆς παντοδαπῆς κατὰ τῶν ἡμετέρων ὁμοφύλων κακώσεως...“.

[57] В. горе нап. 38. Текст у оригиналу гласи: „... διπλώσας δύο σοι διπλάρια ἑξάμιτα πέπομφα, τὸ μὲν κόκκινον προσνείμας τῇ πανηγύρει, βασιλὶς γὰρ αὕτη τῶν ἑορτῶν καὶ σὺ βασιλεὺς ἡμέτερος, βασιλικὸν δὲ ἄμφιον καὶ τὸ κόκκινον· τὸ δέ γε κιρρὸν τῇ νόσῳ καὶ τῇ νηστείᾳ, ὠχροὶ γὰρ γινόμεθα καὶ ἐγκρατευόμενοι καὶ νοσοῦντες...“.

[58] В. горе нап. 43. Текст у оригиналу гласи: „... Λέγω δέ, ὡς τὸ μὲν σταλέν σου θυμιατήριον τῆς ἐν σοι πνευματικῆς εὐωδίας τεκμήριον, ὁ δὲ περικεχυμένος τούτῳ χρυσὸς καὶ ἡ ἐκ τούτου τηλαύγεια τῆς σῆς κατὰ ψυχὴν λαμπρότητος σύμβολον...“.

[59] *В. Васильевский*, Epirotica, 271. 15—22: „... καὶ σφραγῖσι κατησφαλισμένον δυσίν, ἐκ μολύβδου δὲ αἱ σφραγῖδες καὶ ἐκ κηροῦ, ὑποδηλοῦσαι ὡσανεὶ τῷ θέλοντι περὶ ταύτας κομψεύσασθαι ἡ μὲν μολυβδίνη τὸ βαρύτερον τῆς περὶ μὴ χειροτονεῖν ἐνταῦθα ἐπιχειρήσεως, ἡ κηρίνη γλυκύτερόν τε καὶ ἡμερώτερον, ἢ καθ' ἡμετέραν ἴσως ἐπιβολήν, τὸ ἐκ τῆς τῶν σφραγίδων διπλότητος δῆθεν ἰσχυρόν τε καὶ πάγιον τῆς περὶ τὰς χειροτονίας κωλύμης...“.

са првим цртежом једне слике: ... *Осушио сам се до те мере да се уопште не разликујем од сенке и, ако си негде видео сликарски цртеж који је само окером омеђен, а сликар није још поставио први, други и трећи слој ради завршетка, знај да сам то ја. . . .*[60] Други пут, поново о себи говорећи, Апокавк упоређује памћење стараца са остарелом сликом: ... *плоча памћења, као образ стараца, временом наборана, не пружа уму чист запис виђеног и наученог. Отуда ни ум, који се обраћа таквој плочи, не може да каже нешто племенито, јер типови наученог који се међусобно подударају не пружају разуму јасно гледање оног што се може памтити, као што ни остарела слика не представља тачно у себи приказан садржај ни уметничку композицију. А ти, својственом ти из софистике способношћу сликања, нанеси на моје боје своје боје исправки ради јаснијег приказивања слике, и употпуни празнину и подупри разваљено. . .*[61] Значи, јасноћа слике се јавља као првобитна врлина уметничког дела. Уметност се сматра плодом учења и искуства. Умна сређеност представља основу сваког стварања. Апокавк пише Хоматијану: ... *рука бележи пером оно што језик исказује, а језик саставља оно што му ум одашиље. Ум, кад треба да искаже реч, гледа плочу памћења, на којој је уписано, непомешано, с једне стране оно што је научено, а с друге оно што се чуло и, црпећи отуда, рађа реч и саставља. . . .*[62] Али се на „плочу памћења" дубоко уписују важне ствари, како бележи лепантски митрополит у једном свом писму Хоматијану, користећи при том пример из ликовних уметности: ... *јер су страшне ствари по природи устаљене и оштро уписане на плочи памћења, као што је и изливено и оштро урезано на металном посуђу. . . .*[63] Једно писмо, лепо састављено, упоређује се са сликом. Тако је писмо Георгија Вардана Хоматијану било ... *племенито обојено и стилски богато украшено. . . . Усрдно бисмо га примили. . .*, одговара му Хоматијан, *и као сликарско платно које нам приказује тебе велелепног, насликаног по узору и нама послатог за успомену на лепоту љубави коју ти неизбрисиво према нама негујеш. . .*[64] Значај узора се подвлачи стално.

Али које су врлине једног уметничког састава у књижевности? Апокавк у једном свом писму, упућеном вероватно вондичком епископу Николи, каже: ... *и задивиле су ме твоја дубокоумност и увијени начин изражавања, док ја тежим ка јаснијем и присвајам стил који се ослања на коректну употребу грчког језика. . . .*[65] У истом писму Апокавк осуђује високопарни и увијени израз примедбом ... *да она нису потребна књижевнику. . . .*[66] Јасно је да се главним одликама стила сматрају јасноћа и конкретан израз. У недостатку посебних студија о стилу Апокавкових дела, тешко је неке ствари и разумети. Другом

[60] *А. Пападопулос-Керамевс*, Κερκυραϊκά, 339: „. . . Ἰσχνάσθην δὲ ἐς τοσοῦτον, ὡς μηδὲν σκιᾶς διαφέρειν, καὶ ἄν που εἶδες σκιαγραφίαν ἐν γραφικῇ, ἣν ὤχρα μὲν περιέγραψεν μόνη, ζωγράφος δὲ οὔπω ταύτῃ χεῖρα πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἐπέβαλεν εἰς ἐντέλειαν, ταύτην ἴσθι εἶναι ἐμέ...".

[61] *Bees*, Apokaukos, бр. 72, стр. 132. 2—12: „. . . καὶ τὸ τῆς μνήμης πινάκιον, ὡς τῶν γερόντων αἱ παρειαὶ τῷ χρόνῳ ρυτιδωθέν, οὐ παρέχει καθαρὰν τῷ νοῒ τὴν ἐν αὐτῷ ἐγγραφὴν τῶν θεατῶν καὶ τῶν μαθητῶν· ἐντεῦθεν οὐδ' ὁ νοῦς, ὁ βλέπων εἰς τοιοῦτον πινάκιον, ἔχει τι γενναῖον εἰπεῖν. οἱ γὰρ τύποι τῶν μαθητῶν πρὸς ἑαυτοὺς συμπεσόντες οὐκ ἐναργῆ παρέχουσι τῷ λογιστικῷ τὴν τῶν μνημονευτῶν θεωρίαν, ὡς οὐδὲ γραφὴ παλαιωθεῖσα εἰκονίζει τὸ ἐπ' αὐτῆς ἀκριβὲς καὶ τὸν ἐκ τῆς τέχνης σχηματισμόν. σὺ γοῦν τῇ ἐνούσῃ σοι ἐκ σοφιστείας χρωματουργίᾳ ἐπέντριβε τοῖς ἐμοῖς πρὸς εἰκονουργίαν ἀκριβεστέραν τὰ τῆς ἐπιδιορθώσεως χρώματα καὶ τὸ κεχηνὸς ἀναπλήρου καὶ τὸ καταπίπτον ὑπέρειδε...". Уп. *В. Васильевский*, Epirotica, 295. 8—10: „. . . Εἰ μὴ γε ὁ χρόνος παρείλετό μου τὸ μνημονευτικόν, ρυτιδώσας πάντως τὸ τῆς μνήμης πινάκιον καὶ ἀπαλείψας ἐντεῦθεν τὰ ἐν τούτῳ γεγραμμένα μνημονευτά...".

[62] *А. Пападопулос-Керамевс*, Συμβολή, 239. 12—17: „. . . καὶ χεὶρ μὲν τυποῖ καλάμῳ τὰ παρὰ τῆς γλώσσης λαλούμενα, γλῶσσα δὲ διαρθροῖ τὰ παρὰ τοῦ νοὸς ἐκπεμπόμενα· νοῦς δὲ, ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον, ἐνορᾷ τῷ πινακίῳ τῆς μνήμης, ἐν ᾧ τὰ ἐκ μαθημάτων, τὰ ἐξ ἀκουσμάτων, ἀσυγχύτως γεγράφαται, καὶ λαβὼν ἐκεῖθεν λόγον γεννᾷ καὶ συντίθησι...".

[63] *А. Пападопулос-Керамевс*, Συμβολή, 249. 2—5: „. . . φύσει γὰρ τὰ δεινὰ παραμόνιμα καὶ τῷ πινακίῳ τῆς μνήμης μετὰ δριμύτητος ἐγγεγράφαται, ὡς καὶ τὰ ἐκκεχυμένα... λιαδο... τοῖς σκεύεσιν ἐντυπούμενα...".

[64] *J. Pitra*, op. cit., col. 463—464: „. . . καὶ τοῦ ρυθμοῦ τεχνικόν, κέχρωστο εὐγενῶς καὶ πεποίκιλτο... ἀραρότως δ' ἂν ἡμῖν τοῦτο ληφθείη καὶ εἰς πινάκιον ζωγραφικόν, εἰκονίζον ἡμῖν σε τὸν κάλλιστον, ὡς ἐξ ἀρχετύπου σκιαγραφηθέν, καὶ ἡμῖν ἐκπεμφθὲν εἰς ἀνάμνησιν τῆς ὡραιότητος τῆς ἀγάπης, ἣν ἀναπάλειπτον αὐτὸς τηρεῖς πρὸς ἡμᾶς...".

[65] *Bees*, Apokaukos, бр. 73a, стр. 133. 6—7: „. . . ἀπεθαύμασά σου τὸ βαθυγνῶμον καὶ τὸ περὶ τὴν λεκτικὴν σκοτεινόν, αὐτὸς πρὸς τὸ σαφέστερον ἀποκλίνων καὶ τὸ ἑλληνικώτερον οἰκειούμενος...".

[66] *Bees*, Apokaukos, бр. 73a, стр. 133. 9—10: „. . . ἀλλ' ἀπόχρη ταῦτα λογίῳ ἀνδρί...".

приликом Апокавк поново подвлачи потребу коришћења конкретног говора. Пише свом пријатељу Вардану: ... *сшиїло ми је швоје йисмо, йуно софисшичке елеїанције и йравоī коришћења īрчкоī језика*. ...[67]

Уметничко стварање Апокавк сматра синтезом природне памети и учења. Хоматијану у вези с тим пише: ... *А ово су шеби омоīућили и йриродна йамеш и учење, од којих и науке и умешносши црйу власш*. ...[68] Под термином „науке" мисли се на богословље, како то сам Апокавк, другом приликом, каже: ... *а доīму оци називају науком*. ...[69]

Идеје Георгија Вардана о добром уметнику сасвим су јасне. Он у свом чувеном писму патријарху Герману каже да свој одговор саставља *баш као шшо брижљиви сликари од узора бирају оно шшо је у складу са њиховим изразом*. ...[70] Он је тако поборник стваралачког еклектицизма, што се, уосталом, види и у самом делу: треба задржати главно и одбацити мање важно.

Апокавк је у својим младим годинама, у Цариграду, састављао и песме посвећене разним темама или уметничким делима — иконама, везовима, реликвијарима. У једном епиграму, посвећеном представи блажене Марије Египатске, млади Апокавк даје дефиницију сликара: ... *Сликар је йо йрироди ширанско биће, /дајући лакоћи духова шежину/ и насшојећи да уобличи невешшасшвеносш*. ...[71]

Мислимо да се из наведеног може видети шта су о уметности и уметницима мислили духовни поглавари епирске државе, и какви су били њихови захтеви. Тешко је, ипак, пратити формирање те уметности под новонасталим околностима после доласка Латина. Верујући у главну улогу епирских књижевника приликом настанка већих уметничких дела, покушаћемо да дођемо бар до неких поузданих закључака. Неоспорно је да Вардан описује доброг сликара као личност способну да разликује значајно од безначајног, истичући слободно саображавање изабраних елемената узора према личном укусу. Слично је Апокавково мишљење у којем се подвлачи натприродна способност сликара да створи форму, облик небитности, основни принцип истинитог стваралаштва.

Природна памет и учење оспособљавају уметника да се прихвати стварања. Његово искуство мора бити сређено, његова схватања чиста да би стигао до јасног израза. У томе је Апокавк био категоричан, дајући више пута и узроке старачког стила. Да бисмо боље разумели шта за Апокавка значи инсистирање на правој употреби грчког језика и правом избору речи као стилском елементу треба узети у обзир његово дубоко знање старогрчке књижевности и убеђење да ће грчки елемент поново створити Византијско царство.

в. УМЕТНОСТ У СОЛУНСКОМ ЦАРСТВУ (1224—1230)

Крајем 1224. године Теодор I Анђео тријумфално је ушао у Солун. Сви су овај догађај сматрали кораком ка ослобођењу Цариграда. Солун, највећи слободни центар, пружао је велике техничке могућности и ликовне узоре највишег квалитета, а пре свега велику уметничку традицију.

[67] *В. Васильевский*, Epirotica, 259. 9—10: „... Τὸ γράμμα σου δὲ μοι ἀφίκετο κομψεία; γέμον σοφιστικῆς καὶ ἀληθῶς ἑλληνιζούσης διαλογῆς..."

[68] *А. Пайадойулос-Керамевс*, 236. 19—20: „... καὶ ταῦτα σοι προὐξένησεν εὐφυΐα τε καὶ σπουδή, ἐξ ὧν ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι τὸ κράτος ἔχουσιν..."

[69] *А. Пайадойулос - Керамевс*, Συμβολή, 248. 9: „... ἐπιστήμην δὲ καλοῦσιν οἱ πατέρες τὰ δόγματα..."

[70] *R.-J. Loenertz*, op. cit., 111. 211—212: „... καθάπερ ἐκ τῶν ἀρχετύπων πινάκων οἱ τῶν ζωγράφων ἐπιμελεῖς ὅσα γε σφίσι φέρει τι συντελὲς ἀπανθίζονται..."

[71] *А. Пайадойулос-Керамевс*, Ἐπιγράμματα, Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου, Ἀθηνᾶ 15 (1903) 477. 20—23: „... Τυραννικὸν πέφυκε πρᾶγμα ζωγράφος /τῶν πνευμάτων τὸ κοῦφον εἰς βρῖθος φέρων/ καὶ φιλονεικῶν τὴν ἀϋλίαν γράφειν.

Високи квалитет обраде рељефног украса на новцу кованом у солунској ковници — истовремено када је радила и ковница у Арти — у поређењу са оновременим никејским новцем говори о непрекидној уметничкој традицији. Представе показују нова иконографска решења, напојена царском идеологијом, која је била изражена у делима књижевника епирске државе.[72]

Апокавк користи прилику и преко солунског митрополита поручује свој сребрни печат. Он је израђен и послат, али је представа на њему била погрешно урезана. Пише он солунском митрополиту: ... *Димитрије ми је донео сребрни печат; но, наша Свехвална није добро урезана. Пази, она окреће леђа мојим речима и одвраћа свој лик да не би гледала наслове мојих питакија. А треба да буде окренута према ономе што је написано, обрнуто урезана и на другу страну нагнута.*[73]

Писмо Георгија Вардана патријарху Герману говори о окупљању духовних и уметничких снага у Солуну: ... *нек се зна да су у нашем моћном царству и људи мањег значаја учени и да је двор украшен разноврсним књижевним кадром, тако да је богат вештим говорницима и писцима. И ако би ко тражио, не би нашао овде реч невешту, а ни ону вешту без књижевне вредности. А двострука дражест усклађена је слагањем и прожимањем красоте и мужевности. И како не би било долично да ово тако стоји? Како се у овим данима богом чуване владалачке части лепо на лепо не би ослонило као здање красних кула о чврсти темељ, а како не би ови, савршено исплетени и уметнички обликовани премудро црквеним образовањем, стајали уз ове класичног образовања као златне кићанке уз богом ткани огртач?*[74]

Представником солунског сликарства клерикалних кругова сматрамо фрагменте украса једног надгробног споменика, нађене 1981. године. Споменик је имао облик киворија прислоњеног уз северну страну јужног брода Свете Софије. На чеоним површинама изнад капитела били су насликани арханђели Михаило и Гаврило у медаљонима, а у потрбушјима лукова апостол Павле и један млади светитељ. Има индиција да је овде био сахрањен солунски митрополит Константин Месопотамит који је умро негде између 1228. и 1230. године. Вероватно су ту биле пренете његове мошти 1232. године приликом доласка у Солун анкирског митрополита Христофора као цариградског егзарха упућеног ради сређивања односа између Патријаршије и цркава епирске државе. Ово сликарство је поучно са више страна, али пре свега зато што се на њему показују тражења у образовању сликарског израза у Солуну. Главни мајстор сликао је у ово време још увек сасвим у духу познокомнинске уметности, док представе његовог сарадника, који у већој мери одају доба свог настанка, откривају нова схватања, бар што се тиче волумена и типа лика. Постоје извесне везе између дела овог мајстора и фресака у нартексу Милешеве.[75]

Сликарство мале октогоналне цркве Христовог Преображења у селу Хортиатис, на истоименој планини близу Солуна, креће се још у оквирима каснокомнинског стила. Има, међутим, поједине елементе волумена и карактер боје који оправдавају мишљење

[72] *П. Протонотариос*, нав. дело.

[73] *Bees*, Apokaukos, бр. 67, стр. 124. 87—91: „... Ὁ Δημήτριος ἀπεκόμισέ μοι τὴν ἀργυρένα σφραγῖδα· οὐκ ἐγλύφη δε καλῶς· ἡ ἡμετέρα πανύμνητος· ὁρᾶς; κατανωτίζεταί μου τὰ γράμματα καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ἀποστρέφει τοῦ μὴ βλέπειν ἐπι τοὺς τῶν πιττακίων μου τίτλους· δέον ὃν ἐπιστροφὴν πρὸς τὰ γραφόμενα ἔχειν, ἐκ τῆς ἐναντίας διαγλυφῆς τε καὶ ἐπινεύσεως...“.

[74] *R.-J. Loenertz*, op. cit., 110. 193—203: „... ἴστωσαν ὡς ὁ μικρότερος ἐν τῇ παρ' ἡμῖν κραταιᾷ βασιλείᾳ λελόγωται καὶ ὡς ἐν ὅπλοις παντοίοις κεκόσμηται τὰ ἀνάκτορα, οὕτω δὲ καὶ τοῖς περὶ τὸ λέγειν καὶ γράφειν δεινοῖς ἐγκαθώπλισται, καὶ ζητῶν τις οὔτε τὸν λόγον ἐνθάδε ἄοπλον εὕρῃ οὔτε τὸν ὡπλισμένον ἐκτὸς λογιότητος. σύγκρατος δὲ πως ἡ ἀμφοτέρωθεν χάρις, καὶ τὰ ἑρμαϊκὰ τῇ εὐανδρίᾳ ξυμπνεῖ καὶ συμπεριχωροῦσιν εἰς ἄλληλα. πῶς δε οὐκ ἔδει ταῦθ' οὕτως ἔχει; πῶς ἐν ἡμέραις ταύταις ἐπὶ σκήπτρων θεοφρουρήτων μὴ ἐστηρίχθαι καλὸν ἐπὶ καλῷ ὡς θεμελίῳ στερρῷ καλλίπυργον οἰκοδόμημα, ὡς δ' αὖ ἐν πέπλῳ θεοϋφάντῳ κροσσωτὰ παγχρύσεα παρηρτῆσθαι τοῖς ὑπὸ τῆς ἔξω παιδείας, τοὺς ὑπὸ τῆς ἔσω καὶ ἱερᾶς εὖ μάλα πλακέντας καὶ τεχνουργηθέντας σοφώτατα...“.

[75] *С. Кисас*, Ταφικό μνημεῖο μέσα στήν Ἁγία Σοφία Θεσσαλονίκης, Δεύτερο Συμπόσιο Βυζαντινῆς καί Μεταβυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας καί Τέχνης, Πρόγραμμα καί περιλήψεις ἀνακοινώσεων, Ἀθήνα 1982, 44—45; *исти*, Θεσσαλονίκη. Ἱστορία καί τέχνη (Каталог сталне изложбе у Белој кули), Ἀθήνα 1986, 73, и табле у боји на стр. 74—75.

одређених научника да време његовог настанка треба ставити у почетак XIII века.[76] Из једног писма Јована Апокавка царици Марији Дукени виде се њене везе са Хортиатисом, а највероватније и са неким манастиром који се на њему налазио. Наиме, Апокавк јој пише да ... *Хортиатис не излази из мог ума*....[77] Он је имао прилику да планину посети и упозна једино приликом свога боравка у Солуну када је дошао на крунисање Теодора Анђела за цара у пролеће 1228. године. Да ли је тада био угошћен од царице у некој задужбини на Хортиатису? Тако би се најбоље могле схватити његове речи о планини, које показују лепе успомене и одишу носталгијом старог прелата. Уколико је гроб Михаила Асена, који се налазио у цркви, припадао сину бугарског цара Ивана II и Ирине Комнине, онда би се и црквица у селу Хортиатис могла везати за царску породицу епирских владара. Гроб Михаила Асена имао би своје место у једној породичној задужбини.[78]

Као што смо видели, писани извори и споменици показују да се у Солуну, највећем граду на Балкану, није било угасило уметничко стварање ни за време латинске окупације (1204—1224). Ипак, без обзира на посебан однос према грчком живљу у овом средишту, тешко би се могло говорити о томе да се у њему створио нов ликовни израз. Изгледа да су га велики људи оставили да би у Епирској држави, лишени својих достојанстава, живели слободни. Најлепши пример представља његов митрополит, чувени Константин Месопотамит. Брига осталих у граду је била да очувају што је било могуће. Њихова заслуга била је у томе велика, мада су у оно време били гледани са презиром од представника епирске интелигенције.[79]

Истовремено су се у слободним крајевима Епирске државе образовали услови неометаног уметничког стваралаштва у свим доменима — у архитектури, сликарству и примењеној уметности. Њиховом развитку у многоме је помогла нова државна идеологија епирских владара.[80] Њени представници били су носиоци нове народне самосвести са изразитим антилатинизмом и уважавањем класике. У схватању ликовних уметности — као и у књижевности — преовладавају врлине које чине и главне елементе монументалног стила (чист узор, јасан израз, избегавање увијености). Ове се тежње реализују у оквирима једног стваралачког еклектицизма, у којем уметник, слободан и учен, игра основну улогу.

Солун је Епирској држави на почетку дао уметнички кадар, свакако формиран у оквирима каснокомнинске традиције. Међутим, нови стил само делимично би се могао сматрати настављачем старога. До наглог преокрета свакако је дошло у Епиру. Солун је само пружио нове узоре који су уметницима били потребни. Ове узоре — из старохришћанског света — лако су уочили истраживачи милешевског сликарства.[81] Уколико су

[76] О архитектури споменика вид. *Н. Никонанос*, Ἡ ἐκκλησία τῆς Μεταμόρφωσης τοῦ Σωτῆρος στό Χορτιάτη, ΚΕΡΝΟΣ (Τιμητική προσφορά στόν καθηγητή Γεώργιο Μπακαλάκη), Θεσσαλονίκη 1972, 102—110; *В. Ј. Ђурић*, La peinture murale..., 217, сматра да је сликарство цркве настало за време владавине Теодора Анђела, док га *D. Mouriki*, Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries, Dumbarton Oaks Papers 34—35 (1980—1981) 105—106, ставља у шесту деценију XII века. *Е. Н. Цигаридас*, Οι τοιχογραφίες της μονής Λατόμου Θεσσαλονίκης και η βυζαντινή ζωγραφική του 12ου αιώνα, Θεσσαλονίκη 1986, 153—155, мисли да сликарство у Хортиатису потиче из око 1200. године.

[77] *Bees*, Apokaukos, бр. 89, стр. 143—144, а посебно 143. 3—4: „... ὁ Χορταΐτης δὲ ἀπὸ τὸν νοῦν μου οὐκ ἐβγαίνει, οὔτε ἡμέραν οὔτε νύκτα...“

[78] О двојезичном натпису (грчком и бугарском) на предњој страни мермерног саркофага Михаила Асена, за кога се сматра да је личност XIV века: *Г. Веленис*, Два двуезични надгробни надписа от XIV в., Старобългаристика III, (1972) 39—44.

[79] *J. Pitra*, op. cit., col. 579: „... ἀποβλέπει πρὸς τὰ λείψανα τῆς ὑπερορίας, δηλαδὴ τοὺς ὑπ' ἐκεῖνον ἀρχιερεῖς. οἱ δε, τὸ τῆς θείας γραφῆς προσφόρως εἰπεῖν, ἔθεντο σκότος ἀποκρυβὴν ἑαυτῶν, τῆς Θεσσαλονίκης ἐν παραβύστοις, ἐγκωνιάζοντες καὶ τὴν ἐνισταμένην, ὡς ἐξὸν ἦν, κακίαν ἀποκρυπτόμενοι...“.

[80] *F. Bredenkamp*, The Development of an imperial Constitution for the Empire of Thessaloniki under Theodoros Doukas, Ἐκκλησιαστικός Φάρος 65 (1983) 75—129.

[81] *С. Радојчић*, Мајстори старог српског сликарства, Београд 1955, 13—15; *исти*, Старо српско сликарство, Београд 1966, 41; *исти*, Милешева, Београд 1971, 22—23; *В. Ј. Ђурић*, Византијске фреске, 36; *исти*, La peinture murale, 218—220.

милешевске фреске настале пре 1224. године, мајстори су вероватно били из Епира, а ако су изведене између 1224. и 1228, дошли су из Солуна. Главну улогу при њиховом избору свакако је играо архиепископ Сава, користећи родбинске односе између Немањића и епирских владара.

Тражити сасвим одређене претке милешевског сликарства данас било би узалудно, јер нема сачуваних задужбина епирских владара из истог периода. Други споменици, као што су Епископи у Евританији, и вести књижевника западног грчког света указују да се нови стил образовао у Епирској држави. Кратковечност ове политичке творевине вероватно је била главни узрок што је застао даљи развитак стила милешевског сликарства, који нам се данас јавља пролазним и без настављача. Ова чињеница поставља и питање колико је тај стил утицао на никејску ликовну оријентацију која је довела до кулминације монументалности шездесетих година XIII века.

L'ART DE SALONIQUE DU DEBUT DU XIII^{ème} SIÈCLE ET LA PEINTURE DE MILEŠEVA

SOTIRIS K. KISSAS

L'auteur consacre le premier chapitre, intitulé *L'art de Salonique pendant la domination latine de 1204 à 1224*, aux activités artistiques de la ville après sa conquête par les Normands en 1185. C'est à cette époque que remonte l'Evangile, aujourd'hui perdu, de la Vierge de Mastouni (réalisé par Théodoros Kalopoulos) et la bague d'or de Konstantinos Mastounis, figurant maintenant dans la collection de l'Ermitage. En même temps, la ville abritait une manufacture textile florissante. L'on attribue aux ateliers de Salonique les fragments de peinture trouvés dans la cellule de Ravdouchou au Mont Athos, ainsi que les fragments découverts récemment dans une petite église de la période byzantine moyenne, située sur le site archéologique près de Kolchis (en turc Aktche-klise) dans le département de Kilkis.

L'auteur évoque également les conditions dans lesquelles vivait la population grecque sous le règne des Latins. Cette période nous est partiellement connue grâce à l'auteur serbe Teodosije et son texte sur les icônes que Saint Sava le Serbe a offert au monastère de Philocalou, lors d'un séjour dans cette ville, en 1219. L'on attribue à l'atelier de Salonique de l'époque la représentation, aujourd'hui disparue, de l'empereur latin Henri en donateur, dans le catholicon de la Grande Lavra au Mont Athos. L'auteur évoque la possibilité que les fresques des Quarante martyrs de la basilique d'Ahiropiitos de Salonique datent de cette période, étant donné que cette église n'avait pas été prise par les Latins.

C'est ce qui ressort d'un acte synodal du tribunal de l'archevêché d'Ohrid. Enfin l'on attribue à un atelier d'orfèvre de la ville un reliquaire en or et en émail contenant le sang de St. Démétrios et qui est conservé au Musée britannique.

Le second chapitre, intitulé *L'art de l'Etat d'Epire 1204—1230*, monuments et sources écrites conservés à l'appui, traite des questions suivantes: 1. donations des personnalités régnantes et autres d'Epire, 2. activité dans les différents genres des arts plastiques, 3. activité des artistes vivant dans les régions de l'Etat d'Epire occupées par les Latins et 4. conceptions des arts plastiques des hommes de lettre d'Epire (Jean Apokaukos, métropolite de Lépante — Démétrios Chomatianos, l'archevêque d'Ohrid et Georgios Vardanès, le métropolite de Corfou).

L'activité donatrice de la famille des dirigeants d'Epire comprend: I. la fondation du monastère de Himère, II. la conversion du monastère de la Vierge de Vlakhernitissa, près d'Arta en couvent, III. construction à Lépante d'édifices profanes par Constantin Doukas, IV. fondation du monastère de Saint Jean-Baptiste à Arta, V. érection de l'exonarthex du catholicon du monastère de Varnakova et VI. probable restauration du palais épiscopale d'Arta.

L'activité donatrice des autres personnalités (représentants de l'aristocratie et de l'Eglise) comprend notamment: a) la fondation du monastère Makrinitissa, b) la fondation du monastère de la forteresse de Servia par les igoumènes des monastères environnants, c) la fondation de l'église Saint-Nicolas, dans le village de Djmarnikou, d) la fondation du monastère de la Vierge

Сл. 1 a, b, c, d. Село Колхис близу Килкиса. Непознати светитељи

Сл. 2. Ахиропиитос у Солуну. Четрдесет мученика. Св. Кирил

Сл. 3. Ахиропиитос у Солуну. Четрдесет мученика. Св. Атанасије

Сл. 4. Св. Софија у Солуну. Надгробни споменик. Арханђео Михаило

Сл. 5. Св. Софија у Солуну. Надгробни споменик. Арханђео Гаврило

Сл. 6. Св. Софија у Солуну. Надгробни споменик. Непознати мученик

Сл. 7. Село Хортиатис близу Солуна. Црква Христовог Преображења. Св. Јован Златоусти

Сл. 8. Село Хортиатис близу Солуна. Црква Христовог Преображења. Св. Василије Велики

de la Miséricorde à Veria et e) la fondation de l'église St. Stéphane dans le village de Rivion, en Akarnanie. Les fresques sur fond doré de la cathédrale de Lépante, dédiée à la Vierge Panhymnetos, remontent à la même période, ainsi que la peinture de la cathédrale de l'évêché d'Akheloi — devenue aujourd'hui l'église Saint Jean-Baptiste, dans le village étolien de Mastrou. Le plus important ensemble picturale de cette époque est celui de la cathédrale d'un évêché non identifié du village d'Episkopi, en Euritanie.

Enfin, suit un bref aperçu des travaux des gouverneurs d'Epire en matière de fortifications et surtout de réfections effectuées par Théodore Ange sur le fort de Dürres.

Dans un chapitre supplémentaire, l'auteur a réuni les informations concernant les manufactures textiles (Armir et Lépante), les ateliers de broderie de haute qualité artistique (Lépante et Arta), le traitement artistique des métaux et la transcription et l'ornement de manuscrits.

Suit une analyse des informations sur les décorations murales de la cathédrale de Lépante réalisées par des artistes qui vivaient dans les régions dominées par les Latins (le peintre Epiphanios de Thèbes, le peintre kir Nikolaos d'Egripe et le tailleur de pierre, don le nom nous est resté inconnu, également originaire d'Egripe).

Une place de choix est accordée aux sources écrites concernant: a) la sémantique de l'art artistique ou de ses éléments constituants (la matière, la couleur, etc.), b) l'influence des arts plastiques sur le style littéraire et c) les conceptions de l'esthétique des écrivains d'Epire. Cette analyse a conduit l'auteur à conclure que les écrivains d'Epire avaient une haute opinion d'un bon artiste. Dans leur esprit, il devait être une personnalité de talent et érudite, capable de remanier librement les éléments d'un modèle choisis selon ses goûts. Ils soulignent en même temps les dons surnaturels d'un bon peintre de modeler ce qui n'est pas important. L'écrivain voit le principal élément de la monumentalité, caractérisant les arts plastiques, dans la recherche des hommes de lettre d'une expression pure dépouillée de tout trait sybillin.

Le troisième chapitre évoque sous le titre de *L'art de l'Empire de Salonique 1224—1230* les qualités artistiques particulières des pièces de monnaie de Salonique de cette période, les ateliers d'orfèvre de la ville et le climat spirituel général qui y prévalait après la libération des Latins.

L'auteur présente ensuite brièvement les fragments de peinture provenant d'un monument funéraire mis au jour en 1981 lors de fouilles à Sainte Sophie de Salonique. Ce monument porte l'empreinte des nouvelles conceptions artistiques. Il remonte aux environs de 1230. Des éléments du style nouveau sont visibles également dans la peinture de la petite église de la Transfiguration, située dans le village de Chortiatis, près de Salonique et dont la datation est controversée par la science. Se référant aux informations fournies par Jean Apokaukos, l'auteur avance l'hypothèse que cette église pourrait avoir été fondée par la femme de l'empereur de Salonique Théodore Ange, Marie Doukene.

L'auteur conclut à la fin que malgré les témoignages de l'existence d'une activité artistique à Salonique pendant le règne des Latins, le nouveau style monumental apparu à Mileševa n'a pu naître qu'en territoire libre de l'Etat d'Epire parmis des artistes de Salonique formés par la tradition artistique de la ville exposée à la nouvelle idéologie de l'Etat. Cette idéologie était fondée sur les autoconnaissances nationales dont les principaux éléments étaient l'anti-latinisme et le profond respect pour le classique.

LES SAINTS ERMITES ET MOINES DANS LE DÉCOR DU NARTHEX DE MILEŠEVA

SVETLANA TOMEKOVIĆ

Le décor du narthex du monastère de Mileševa, dédié à l'Ascension[1] et daté des années trente du 13e siècle,[2] consiste, thématiquement en trois ensembles distincts dont la lecture se fait de droite à gauche. Le registre inférieur de la paroi Est et d'une partie des parois latérales est consacré à l'iconographie des souverains. Le second ensemble contient des effigies de saints en pied (la suite du premier registre) et de saints en buste (la plus grande partie du second registre). Enfin, les scènes narratives occupaient jadis les parties hautes du narthex. L'iconographie de la famille régnante des Nemanjić (fig. 1) a été évoquée à plusieurs reprises à propos de la datation du décor ce qui nous dispense d'en parler longuement. Rappelons seulement qu'elle est constituée de Stefan Prvovenčani, Radoslav et Vladislav, et conduite vers le Christ (aujourd'hui disparu) par le fondateur de cette dynastie, Siméon Nemanja, vêtu en moine, et le premier archevêque serbe, saint Sava, figuré en évêque.[3] Stefan Prvovenčani est coiffé d'un diadème.

[1] Cette fondation du second fils de Stefan Prvovenčani, Vladislav, et son mausolée, se situe à 6 km à l'Est de la ville actuelle de Prijepolje. Dans la hiérarchie des églises serbes Mileševa occupe la seconde place, derrière le monastère de Studenica, dédié à la Vierge. Par son architecture l'église de Mileševa appartient au groupe appelé „l'école de Rascie". C'est un édifice à une nef et à une coupole dont la partie Est est tripartite, les transepts sont plus bas et la travée occidentale étroite. Cf. N. Okunev, Mileševo, pamjatnik serbskogo iskusstva XIII veka, *Byzantinoslavica* 7, Prague 1937—1938, p. 33—107; S. Radojčić, *Mileševa*, Beograd, 1971²; V. J. Djurić, La peinture murale serbe au XIII^e^ siècle, *L'art byzantin du XIII^e^ siècle*, Beograd 1967, p. 156—158; Idem, Tri događaja u srpskoj državi XIV veka i njihov odjek u slikarstvu, *ZLU* 4, Novi Sad, 1968, 82—83, n. 45. Voir aussi S. Radojčić, *Staro srpsko slikarstvo*, Beograd, 1966, p. 39—43; V. J. Djurić, *Vizantijske freske u Jugoslaviji*, Beograd, 1974, p. 35—37, 193——194; Idem, La peinture murale byzantine, XII^e^ et XIII^e^ siècle, *Actes du XV^e^ Congrès international d'études byzantines, Athènes 1976*, I, Athènes, 1979, 219—220; R. Hamann-Mac Lean, *Grundlegung zu einer Geschichte der mittelalterlichen Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien*, Giessen, 1976, p. 317—320; V. J. Djurić, dans *Istorija srpskog naroda* I, Beograd, 1981, p. 394—395, 410—411.

Le narthex était séparé, à l'origine, de l'église. Le portail roman de la paroi Ouest du naos a été enlevé au 17^e^ siècle et l'ouverture agrandie de façon que la paroi entre le naos et le narthex soit réduite à deux pilastres (cf. P. Contarini, *Diario del Viaggio da Venezia a Constantinopoli... nel 1580*, Venise, 1856, p. 169—170 et Radojčić, *Mileševa*, p. 13).

[2] Pour la chronologie de l'église nous disposons du témoignage de Teodosije dans la vie de saint Sava qui nous dit qu'à la suite du conflit de Vladislav avec son frère Radoslav, Sava couronne Vladislav et le marie avec Beloslava, fille du tsar bulgare Jean Asên II. Radoslav, lui, sous l'influence de Sava, devient le moine Jean. Vladislav entreprend ensuite la construction du monastère à Mileševa (cf. Teodosije, *Žitije Svetog Save*, éd. L. Mirković — D. Bogdanović, Beograd, 1984, p. 169—170). S. Radojčić, en respectant l'ordre du récit de Teodosije, adopte l'année 1234, celle du couronnement de Vladislav, comme *terminus post quem* des travaux sur Mileševa (cf. Radojčić, *Mileševa*, p. 9, 21). Plusieurs auteurs ont opté pour cette datation (cf. Djurić dans *ZLU* 4, n. 45) et dernièrement D. Bogdanović, dans l'édition de la vie de saint Sava (cf. Teodosije, p. 273). Cependant, très tôt cette date a été également controversée. Ainsi, Dj. Bošković (Sveti Sava i srpska srednjevekovna umetnost, *Srpski književni glasnik* N. S. XLIV, n° 3, février 1935, 215) croit que le décor est de l'époque de Stefan Prvovenčani. V. J. Djurić propose de situer le décor de Mileševa entre 1222 et 1228. Selon cet auteur Vladislav aurait été, au moment de sa donation, le gouverneur d'une région près de Lim, sous le règne de son père (cf. V. J. Djurić, dans *ZLU* 4, n. 45; Idem, dans *Istorija srpskog naroda*, I, 394). Pour la datation de Mileševa voir également les communications de S. Petković et de G. Babić dans ce même volume, p. 1—8, et p. 9—16.

[3] Cf. D. Milošević, Ikonografija svetoga Save u Srednjem veku, dans *Sava Nemanjić — saint Sava, Actes du Colloque scientifique international, Beograd, 1979*, Beograd, 1979, 284.

L'attitude et l'apparence des deux fils de Stefan sont très proches mais seul Radoslav, placé derrière son père, porte un petit diadème. Vladislav, lui, tient le modèle de l'église. En face des Nemanjić sont placés, sur la paroi Est, saint Constantin et sainte Hélène[4] et sur la paroi Sud un empereur byzantin (fig. 3). Les effigies du premier empereur chrétien et de sa mère, de part et d'autre de la vraie croix, rares aux 10e—11e siècles (Tokali I, Hosios Loukas, narthex des Saints-Anargyres de Kastoria) deviennent plus nombreuses par la suite (Asinou, Kurbinovo, Paphos, etc.).[5] En revanche, l'association de ces saints avec un autre portrait impérial, allusion à l'idée du »nouveau Constantin«, destinée à souligner la légitimité et la piété de ce dernier, est rarissime. Toutefois, un exemple ancien témoigne que de tels procédés ont été déjà utilisés par le passé. Nicéphore Phocas, après les prises de Mopsueste et de Tarse, en 965, se fait représenter avec l'impératrice Théophano et des membres de sa famille dans l'absidiole Nord du Grand Pigeonnier de Çavuşin tandis que Constantin et Hélène figurent dans l'abside centrale et sont visibles pour le fidèle qui se trouve devant le portrait impérial.[6] Plusieurs hypothèses ont été émises sur l'identité de l'effigie impériale de Mileševa[7] dont la dernière en date est celle de l'empereur de Nicée, Jean III Doukas Batatzès, proposée par V. J. Djurić.[8] A cette époque de la division de l'Empire byzantin au moins deux tenants du titre auraient eu besoin de la référence constantinienne, Jean III certes, mais aussi Théodore Ier Ange.[9]

* * *

Le second ensemble de peintures du narthex à Mileševa contient une galerie impressionnante d'effigies isolées de saints ermites et moines. Cette grande procession commence sur la paroi Nord (fig. 1), à la suite du portrait de la famille Nemanjić, avec saint Sabas de Jérusalem[10] et saint Antoine le Grand.[11] Sur la paroi Ouest (fig. 2) se suivent, de droite à gauche, saint Paul de Thèbes,[12] saint Arsène,[13] saint Euthyme,[14] saint Macaire l'Egyptien,[15] saint Onuphre[16]

[4] Fêtés le 21 mai (cf. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae constantinopolitanae*, Bruxelles, 1902, col. 697—700).

[5] Cf. G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, I², Paris, 1932, p. 396, pl. 85.1; E. Stikas, Τὸ οἰκοδομικὸν Χρονικὸν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος, Athènes, 1970, pl. 1; M. Sacopoulo, *Asinou en 1106 et sa contribution à l'iconographie*, Bruxelles, 1966, pl. XXVI b; L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, Bruxelles, 1975, pl. 129; C. Mango — E. J. W. Hawkins, The Hermitage of St. Neophytos and its Wall Paintings, *DOP* 20, 1966, fig. 35. Sur le costume de Constantin et Hélène ainsi que pour les autres exemples conservés (arts mineurs, peinture murale en Cappadoce et ailleurs) voir Sacopoulo, *Asinou*, p. 88—93, et Hadermann, *Kurbinovo*, p. 245—249.

[6] Cf. C. Jolivet-Levy, La glorification de l'empereur à l'église du Grand Pigeonnier de Çavuşin, dans les dossiers d'*Archeologia* n° 63, mai 1982, p. 73—74.

[7] Tout d'abord on a pensé qu'il s'agissait d'Alexis III Ange (1195—1203), beau-père de Stefan Prvovenčani ou d'Asên II, beau père de Vladislav (cf. Dj. Bošković, Nekoliko natpisa sa zidova srpskih srednjevekovnih crkava, *Spomenik SKA*, LXXXVII, Beograd, 1938, 6—7, avec la bibliographie). Ensuite, après le nettoyage, on a remarqué qu'il s'agissait d'un homme jeune et S. Radojčić a supposé que c'était le portrait de Vladislav après le couronnement (cf. Radojčić, *Mileševa*, p. 20).

[8] Parce que l'empereur de Nicée, Jean III a pris le pouvoir en 1222, à l'âge de 30 ans tandis que Vladislav n'était âgé que de 22 ans et Jean Asên II de 50 ans environs. Le même auteur souligne, outre l'idée de Nouveau Constantin, les rapports entre l'Empire de Nicée et la Serbie: l'autocéphalie de l'église et peut être quelques autres privilèges accordés au roi serbe (cf. Djurić, dans *ZLU* 4, p. 82, n. 45).

[9] L'empereur de Thessalonique (1224—1230) et le beau-père de Radoslav, ne devait pas être très âgé non plus à l'époque puisqu'il est encore en vie en 1252 quand il est emprisonné par Jean III Batatzès, cf. Georges Akropolites, *Opera*, I, éd. A. Heisenberg, Leipzig, 1903, 49 et G. Ostrogorski, *Istorija Vizantije*, Beograd, 1983³, p. 413.

[10] Ce saint est identifié en fonction de son type physique. Vêtu d'un manteau vert olive foncé, il est aux cheveux blancs avec une barbe large et courte qui se termine en éventail dont chaque côté est constitué de sept mèches. S. Radojčić (*Mileševa*, p. 20) énumère seulement l'ensemble des effigies isolées.

[11] L'effigie de ce saint est très endommagée mais on discerne ses caractéristiques: un capuchon bleu foncé, un manteau brun ainsi qu'une barbe assez courte et séparée en deux.

[12] Une inscription fragmentaire se lit à gauche du nimbe [(с)ты Пав(ьль)]. Ce saint est vêtu d'une robe ocre, partagée horizontalement par des bandes brunes. L'analavos est assez effacé. Il a une barbe assez courte, légèrement bouclée et les cheveux lui descendent sur les épaules sous forme de deux mèches (cf. *Ibid.*, pl. XL).

[13] L'inscription avec le nom de saint Arsène est répartie de part et d'autre de son nimbe [сты Ар(с)ении]. Ce saint porte un manteau vert-olive foncé, une robe rose-mauve et un analavos brun noir. Ses cheveux sont courts, blancs et la barbe, constituée de quatre parties et carrée, arrive jusqu'à la poitrine (cf. *Ibid.*, pl. XL et XLI). Le texte du rouleau de

et un saint moine inconnu.[17] Les effigies de la paroi Sud (fig. 3), gravement endommagées, n'ont pas pu être identifiées à l'exception, peut être, de celle de saint Théodore Studite.[18] Dans le second registre figure une série de bustes qui commence sur la paroi Est (fig. 1), au-dessus de saint Sava le Serbe, avec le portrait de saint Théoctiste.[19] Sur la paroi Nord (fig. 1) sont placés saint Hilarion,[20] saint Jean Trehin,[21] un saint sans légende[22] et saint Gérasime.[23] Les bustes de saint Jean le Jeûneur (o Nèsteutès)[24] et de saint Barlaam[25] se situent sur les extrémités de la paroi Ouest (fig. 2). On voit ensuite, sur la paroi Sud (fig. 3), saint Joasaph,[26] probablement saint Barsanuphe,[27] saint Alexis l'Homme de Dieu[28] et saint Jean Kalybitès.[29] L'effigie de saint Joannikios[30] clôt cet ensemble sur la paroi Est (fig. 3), au-dessus de saints Constantin

saint Arsène est effacé comme c'est le cas de tous les rouleaux des saints du premier registre.

14 Saint Euthyme [с͠ты Євѳимин] est vêtu d'un manteau ocre et d'une robe vert clair. Son analavos est brun foncé. Il est représenté aux cheveux blancs, courts et avec une barbe longue qui se termine en pointe au niveau de la taille (cf. *Ibid.*, pl. XL).

15 Saint Macaire [с͠ты Макар(и)] a des cheveux blancs qui descendent sur les épaules et se fondent dans la barbe large qui lui couvre le corps. Il passe les deux mains à travers la barbe et tourne les deux paumes vers le spectaeur (cf. *Ibid.*, pl. XXXIX).

16 Saint Onuphre [(с͠ты Єноуфрн] est figuré nu, de face et en orant. Les cheveux blancs, partagés par une raie, descendent sur les épaules. La barbe, relativement étroite et raide se termine en pointe au niveau des cuisses (cf. *Ibid.*, pl. XXXVIII).

17 Non seulement aucune légende ne désigne ce saint mais aussi le visage et le haut de la tête sont effacés. Seule la barbe mi-longue, ovale et blanche se discerne encore. Il porte un manteau brun, agrafé à deux endroits. Sa robe est vert clair.

18 Seule la partie inférieure de ces effigies se discerne plus ou moins actuellement. La robe et le rouleau du premier moine, de droite à gauche, sont très effacés. Le second moine porte une robe brune ou bordeaux, achevée par une bordure ocre, avec l'épitrachelion et l'enchirion, et tient un rouleau effacé. L'identification de cette effigie, comme étant celle de saint Théodore Studite, m'a été suggérée par le Professeur V. J. Djurić. La bande ocre sur la robe est très rare et on ne la voit que quelquefois au 14e siècle, comme par exemple à Žiča et à Lesnovo (cf. S. Tomeković, Le portrait dans l'art byzantin: exemple d'effigies de moines du Ménologe de Basile II à Dečani, à paraître dans les *Actes du Colloque „Dečani et l'art du 14e siècle dans le monde byzantin"*, *Beograd — Dečani, 10—15 septembre* 1985). Saint Théodore Studite aurait pu être entouré d'auteurs moines, qui manquent à Mileševa, comme on le voit à Nerezi par exemple sur la paroi Nord, également dans la procession des saints moines et ermites. Du troisième moine de la paroi Sud à Mileševa on ne discerne que le fragment du rouleau. Enfin, le dernier moine, à côté de l'empereur byzantin, porte un manteau brun court, une robe vert clair et un analavos ocre.

19 Seules quelques lettres de la légende se discernent difficilement [(с͠ты) (Ѳео)кт(и)с(т)] probablement moins endommagées à l'époque de l'étude de S. Radojčić (*Mileševa*, p. 20). Saint Théoctiste est vêtu d'un manteau vert foncé et d'une robe vert clair. Il bénit et tient de la main gauche un rouleau fermé comme la plupart de saints de ce registre. Ses cheveux sont gris et courts. La barbe mi-longue est arrondie et légèrement bouclée.

20 Saint Hilarion [(с͠ты (И)ла(рио)] (cf. *Ibid.*, p. 20) porte un manteau ocre. Ses cheveux sont gris et courts; la barbe, mi-longue est pointue et en deux parties.

21 Ce saint [(с͠ты) (Іѡ)ан Трехин] est vêtu d'un manteau marron. Il est aux cheveux courts, gris et peu abondants. Sa barbe est mi-longue, grise et le bout est partagé en deux parties. S. Radojčić (*Mileševa*, n. 26) a remarqué que ce saint Jean occupe la place au-dessus de Radoslav dont le nom dans le monachisme est Jean.

22 Ce saint, sans légende, porte un manteau ocre. Ses cheveux gris sont courts, assez fournis et avec une raie au milieu. La barbe, mi-longue est constituée de quatre boucles qui ne se fondent pas.

23 Saint Gérasime [(с͠ты) Герасим] est vêtu d'un manteau vert foncé. Les cheveux sont gris et courts, la barbe est mi-longue, arrondie mais aussi légèrement séparée en trois parties.

24 Saint Jean le Jeûneur [(с͠ты) Іѡань По(с)ник] porte un manteau ocre. Ses cheveux sont gris, courts et sa barbe, mi-longue et en pointe, est constituée de trois mèches. Pour l'identification de ce saint nous adoptons la lecture faite par S. Radojčić (*Mileševa*, p. 20). Rappelons toutefois que N. L. Okunev (dans *Byzantinoslavica* VII, p. 91 et pl. VI) lit „Pesnik" et non „Posnik", c'est-à-dire „le poète", ce qui est repris dans le livre de R. Hamann-Mac Lean — H. Hallensleben (*Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien von 11 bis zum frühen 14 Jahrhundert*, Giessen, 1963, plan 12—13).

25 Ce saint [с͠ты Варлам] est vêtu d'un manteau ocre. Ses cheveux sont courts et gris. La barbe est mi-longue, arrondie et assez effacée.

26 La légende de saint Joasaph manque. On ne voit que les cheveux courts et bruns, dotés d'un diadème.

27 Saint Barsanuphe [(с͠ты) (Варса)ноуфрн] (cf. Radojčić, *Mileševa*, p. 20) est aux cheveux bruns, courts et semble imberbe?

28 Ce saint [с͠ты Алеѳ] porte une robe ocre. Les cheveux bruns lui couvrent la moitié des oreilles et tombent sur les épaules en deux mèches légèrement bouclées. La barbe mi-longue est arrondie mais d'un bord irrégulier (cf. *Ibid.*, pl. XXXVII).

29 Saint Jean Kalybitès [с͠ты Іѡан Калнвтс] est aux cheveux courts, châtains, bien fournis et imberbe. Son manteau, ainsi que la croix à double traverse et le livre fermé qu'il tient, sont effacés (cf. G. Millet, *La peinture du Moyen Age en Yougoslavie*, I, Paris, 1954, pl. 79.1).

30 Saint Joannikios [с͠ты Анникие] porte un manteau ocre et une robe blanc-gris dont on voit les manches. Ses cheveux sont gris et courts, assez fournis. La barbe d'une longueur moyenne part des joues et deux parties légèrement bouclées se joignent au bout (cf. Radojčić, *Mileševa* p. 20 et Okunev, *Byzantinoslavica* VII, pl. XXIV).

et Hélène. En outre, deux saints stylites devaient être figurés au-dessus des effigies du second registre de la paroi Ouest, selon les fragments encore visibles. Ils faisaient probablement face aux deux autres représentations du même type.

L'iconographie des saints ermites et moines se constitue progressivement et les effigies identifiées à Mileševa appartiennent à des couches chronologiquement différentes. Les plus anciens exemples, selon les peintures conservées et mis à part les portraits de donateurs moines, datent du 8e siècle et se trouvent à Rome. Il s'agit de saint Euthyme et de saint Sabas de Jérusalem sur la peinture de Santa Maria Antiqua de l'époque de Paul Ier[31] où ils font partie d'une procession, en pied, autour du Christ. Une seconde image, plus ancienne, de saint Euthyme en médaillon orne la façade de l'oratoire des Quarante Martyrs, situé à l'entrée de la même église.[32] Viennent ensuite les exemples cappadociens du 10e siècle. Saint Antoine, saint Arsène et saint Macaire figurent dans le décor d'Ayvaly Kilise ou Pigeonnier du Gülli dere, daté de 913—920.[33] Les effigies de la prothèse de Tokali nouvelle église (saints Antoine, Arsène, Euthyme, à côté de saint Siméon Stylite et de saint Thimothée) se situent vers le milieu du 10e siècle.[34] Bien que les oeuvres romaines, d'une très bonne exécution et avec les types iconographiques idéalisés, peuvent difficilement être comparées aux peintures cappadociennes, on remarque toutefois qu'elles ont au moins deux points en commun: le choix restreint de saints solitaires figurés et leur iconographie éloignée de ce que deviendra leur image habituelle par la suite. L'époque clé pour l'iconographie des saints en général sera celle du Ménologe de Basile II (976—1025), daté vers 985. Si le choix large de saints solitaires dans ce manuscrit ne peut pas être une référence pour la peinture murale, vue la différence de technique et de destination, les types adoptés sont significatifs. Un nombre élevé de saints présents dans le décor de Mileševa y figure dans les limites de la partie conservée qui couvre le premier semestre de l'année liturgique (de septembre à fin février). Outre les saints déjà mentionnés, Euthyme (fol. 338), Sabas de Jérusalem (fol. 225), Antoine (fol. 327), Macaire (fol. 334), on y trouve des représentations de saint Hilarion (fol. 128), de saint Joannikios (fol. 158), de saint Paul de Thèbes (fol. 321) et de saint Jean Kalybitès (fol. 322).[35] Mais on constate l'absence de saint Théoctiste (3 septembre), dont la première image, datée vers 1011, se trouve à Hosios Loukas, et de saint Jean le Jeûneur (2 septembre) qui apparaît dans le manuscrit géorgien, le Synaxaire d'Euthyme en 1030.[36] Rappelons enfin que l'effigie de saint Onuphre, de la Panaghia tôn Chalkéôn, est de 1028, celles de saint Barlaam et de saint Alexis l'Homme de Dieu, dans le Psautier de Londres, de 1066, tandis que la première image de saint Gérasime date de 1183 et se trouve dans le bêma de l'ermitage de Saint-Néophye près de Paphos.[37]

La fréquence des effigies des saints mentionnés est inégale dans l'art byzantin. Les plus répandues sont incontestablement celles de saint Euthyme et de saint Antoine. Saint Euthyme est représenté avec une barbe pointue dépassant la ceinture dès le Ménologe de Basile II et cette

[31] La chronologie de 757—767, contestée par le passé, est soutenue par Per Jonas Nordhagen (*The Frescoes of John VII A. D. 705—707) in S. Maria Antiqua in Rome*, Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, III, Rome, 1968, p. 6—7).

[32] Pour la datation de l'époque de Jean VII (705—707) voir *Ibid.*, p. 7 et note 7, ainsi que les pages 85—86.

Pour les icônes du Sinaï, datées entre 8e et 10e siècle, avec les effigies de saints Antoine, Paul de Thèbes et saint Théodose o Koinoviarchès cf. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinaï, The Icons*, New Jersey, 1976, pl. XXXVI, XXVI et XCII.

[33] Cf. N. et M. Thierry, Ayvali kilise ou Pigeonnier de Gülli dere, église inédite de Cappadoce, *CA* 15, 1965, p. 125, fig. 18, p. 128, fig. 20.

[34] Cf. Jerphanion, *op. cit.*, I_2, 321, 326. Une image de saint Arsène, probablement du 10e siècle se trouve à Saint-Eusthate (cf. *Ibid.*, I, 155).

[35] Cf. *Il Menologio di Basilio II* (Cod. Vaticano greco 1613), Turin, 1907. Sur l'évolution du portrait hagiographique cf. S. Tomeković, *Actes du Colloque „Dečani et l'art du 14e siècle dans le monde byzantin*, à paraître.

[36] Cf. Stikas, *op. cit.*, pl. 34—37; P. Mijović, *Menolog*, Beograd, 1973, p. 193. Saint Barsanuphe ne figure non plus dans le Ménologe de Basile II sur le folio du 6 février.

[37] Cf. K. Papadopoulos, *Die Wandmalereien des XIe Jahrhunderts in der Kirche* Παναγία τῶν Χαλκέων *in Thessaloniki*, Graz/Köln, 1966, p. 34—35; S. Der Nersessian, *L'illustration des Psautiers Grecs du Moyen Age*, II, Paris, 1970, fol. 34 v, fol. 165r; Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 78.

iconographie, en vigueur depuis, est respectée à Mileševa (fig. 4). Les effigies de saint Euthyme sont nombreuses surtout dans la peinture murale dès le 11e siècle: à Hosios Loukas (fig. 5), à la Néa Moni (1042—56), dans le narthex de Sainte-Sophie de Thessalonique (milieu du 11e s.), à l'Episkopè de Santorin (v. 1081).[38] L'art du 12e siècle lui porte le même intérêt et on le voit à la Panaghia Phorbiotissa à Asinou (1106), à Saint-Pantéléimon de Nerezi (1164), à l'église--ossuaire de Bačkovo (v. 1170), aux Saints-Anargyres de Kastoria, vers 1180 (fig. 6), dans le bêma (1183) et le naos (1196) de l'ermitage près de Paphos, à l'Evangélistria de Géraki (fin 12e s.), à l'Episkopè dans le Magne (v. 1200), ou encore dans le réfectoire du monastère de Saint--Jean-le-Théologien à Patmos (1ère période, 1185—90) et au début du 13e siècle à Studenica (1208/9).[39] A cela s'ajoutent les exemples cappadociens (Ala kilise — »l'église bigarée«, Timios Stavros d'Elévra, etc.)[40] et ceux de l'aire de l'influence byzantine (Monreale).[41] Enfin, plusieurs exemples appartiennent à la peinture d'enluminure et de chevalet.[42] Les caractéristiques de l'effigie de saint Antoine, le bonnet qui couvre la tête et la barbe mi-longue et partagée en deux, peuvent être observées dans la scène de sa mort sur l'enluminure du Ménologe de Basile II. Les autres exemples se trouvent à Hosios Loukas (fig. 7), à la Néa Moni, probablement à l'-Episkopè de Santorin, à Asinou, à Bačkovo, à Saint-Georges de Sofia (seconde moitié du 12e s.), aux Saints-Anargyres (fig. 6), à la Panaghia Arakiotissa de Lagoudéra (1192), dans le naos de l'ermitage de Paphos.[43] Son culte est également important en Cappadoce et on le voit, en dehors des églises déjà mentionnées, à Ala kilise et à Karabaş kilise (1060—61?).[44] Il a été iepresenté ensuite à Monreale, dans des manuscrits et sur des icônes.[45]

Saints Hilarion, Onuphre, Arsène et Sabas de Jérusalem ont été représentés un peu moins souvent. L'iconographie de saint Hilarion est peu précise. Le type de Mileševa, avec une barbe mi-longue qui se termine en pointe, bien que les deux parties restent distinctes, se rencontre dans le Ménologe de Basile II, à Hosios Loukas (fig. 8), à Lagoudéra et à Studenica.[46] A Asinou le peintre lui donne une barbe plus longue, terminée en quatre mèches et dans le bêma de Paphos elle est de nouveau mi-longue mais partagée en sept parties.[47] Le type iconographique utilisé à Monreale ne s'éloigne pas sensiblement des exemples byzantins, en revanche son image nue à San Marco de Venise est inhabituelle.[48] Saint Onuphre est représenté nu, aux hanches couvertes de feuilles. Sa barbe relativement étroite, se termine le plus souvent au niveau des cuisses. Ce type apparaît à la Panaghia tôn Chalkéôn, à Saint-Georges de Kurbinovo, à Lagoudéra, dans le naos de l'ermitage de Paphos et à Mileševa.[49] Il a été représenté dans l'aire de l'influence

[38] Cf. Stikas, *op. cit.*, pl. 32; D. Mouriki, *The Mosaics of Nea Moni on Chios* Athens 1985, I, 76; II pl. 79; S. Pelekanidès, dans les *Actes du IX^e Congrès international d'études byzantines*, I, Athènes, 1955, pl. 82.1; A. K. Orlandos, dans *ABME* 7, 1951, fig. 18.

[39] Cf. Sacopoulo, *Asinou*, pl. XXIX; l'effigie de la paroi Sud à Nerezi n'est pas reproduite; E. Bakalova, *Bačkovskata kostnica*, Sofia, 1977, fig. 68; S. Pelekanidès — M. Chatzidakis, *Kastoria*, Athènes, 1985, pl. 25; Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 38 et 80; les effigies de l'Evangélistria et de l'Episkopè ne sont pas reproduites; A. K. Orlandos, Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ καὶ αἱ βυζαντιναὶ τοιχογραφίαι τῆς μονῆς τοῦ Θεολόγου Πάτμου, Athènes, 1970, pl. 62a; l'effigie de Studenica n'est pas reproduite.

[40] Cf. M. et N. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1963, 195; Jerphanion, *op. cit.*, II, p. 101.

[41] L'effigie de Monreale n'est pas reproduite.

[42] Cf. Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 161r; Mijović, *op. cit.*, p. 189, 193, 195, 201. Pour l'icône du Sinaï voir K. Weitzmann — M. Chatzidakis — K. Miatev — S. Radojčić, *Frühe Ikonen*, Beograd, 1965, pl. 24.

[43] La mosaïque de Hosios Loukas n'est pas reproduite; A. K. Orlandos, *Monuments byzantins de Chios*, II, Athènes, 1930, pl. 25.3. Idem, *ABME* 7, pl. 19; Sacopoulo, *op. cit.*, pl. XXIX; Bakalova, *op. cit.*, dessin 147; l'image de Saint-Georges n'est pas reproduite; Pelekanidès — Chatzidakis, *op. cit.*, pl. 25; l'effigie de Lagoudéra n'est pas reproduite; Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 38.

[44] Cf. Thierry, *Nouvelles églises*, p. 195; Jerphanion, *op. cit.*, II, p. 252.

[45] Cf. O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, Londres, 1949, fig. 64; Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 151r; Mijović, *op. cit.*, p. 189, 193, 195, 199, 201; G. et M. Sotiriou, *Icônes du Mont Sinaï*, Athènes, 1956, fig. 35.

[46] Cf. Stikas, *op. cit.*, pl. 35; l' image de Lagoudéra n'est pas reproduite; M. Kašanin and others, *Studenica*, Beograd 1968, 79.

[47] Cf. Sacopoulo, *op. cit.*, pl. XXVIII; Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 80.

[48] Cf. O. Demus, *The Mosaics of San Marco Venice*, II_2 Chicago, Londres, 1984, pl. 27. Un autre exemple, traditionnel celui-ci, se trouve dans le réfectoire de Patmos (première période, 1185—90), cf. Orlandos, *op. cit.*, pl. 61, 62b. Pour les enluminures cf. Mijović, *op. cit.*, p. 194, 198, 199—200.

[49] Cf. note 37; Hadermann, *Kurbinovo*, fig. 135; A. et J. Stylianou, *The painted churches of Cyprus*, Stourbridge, 1964, fig. 37; Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 40.

byzantine à Monreale[50] mais surtout ses images sont fréquentes en Cappadoce[51] et plutôt rares dans les manuscrits dont un exemple est celui du Psautier de Londres.[52] L'iconographie de saint Arsène varie plus et l'exemple le plus proche de Mileševa (fig. 4), en ce qui concerne la longueur et la forme de la barbe, se trouve aux Saints-Anargyres de Kastoria (fig. 6).[53] Les autres portraits de ce saint, de types différents, figurent à Hosios Loukas (fig. 9), à Asinou, dans le naos de l'ermitage de Paphos, à Monreale, dans plusieurs églises cappadociennes ainsi que dans des manuscrits.[54] Le type physique adopté pour saint Sabas de Jérusalem semble être plus suivi. Sa barbe mi-longue et arrondie dans le Ménologe de Basile II, est déjà en éventail à Hosios Loukas (fig. 10) bien qu'elle demeure assez étroite et discrètement séparée au milieu.[55] Ce saint fait partie des décors de la Néa Moni, Asinou, Bačkovo[56] mais le plus bel exemple se trouve à Studenica (fig. 11).[57] Son image est rare en Cappadoce (Sainte-Barbe de Soghanle dere de 1006—1021) et dans l'aire de l'influence byzantine (Monreale).[58]

Les effigies de saint Macaire et de saint Paul de Thèbes sont plus rares. Les premières images, celles du Ménologe de Basile II, de Hosios Loukas (fig. 12) et du Psautier de Londres montrent saint Macaire en moine.[59] A partir du 12e siècle on le voit le plus souvent, comme à Mileševa (fig. 13), couvert uniquement de sa barbe (Bačkovo, naos de l'ermitage de Paphos).[60] Dans l'aire de l'influence byzantine on rencontre le premier type, en moine, à Monreale et le second, nu et couvert de la barbe, à San Marco de Venise.[61] Saint Paul de Thèbes est également vêtu en moine au début (Ménologe de Basile II, une icône du Sinaï)[62] mais par la suite il porte un habit tressé aussi bien à Nerezi (fig. 14) et Bačkovo qu'à Mileševa.[63] Les autres saints du narthex de Mileševa figurent parmi les images plus ou moins inhabituelles. L'essentiel de l'iconographie de saint Jean Kalybitès consiste en une image d'un homme jeune, aux cheveux courts, imberbe avec un évangile décoré de pierres précieuses (Ménologe de Basile II, Hosios Loukas fig. 15, la Néa Moni).[64] Saint Alexis l'Homme de Dieu est figuré semblable au Précurseur dès le Psautier de Londres[65] et il apparaît ainsi à Saint-Jean-le-Théologien de Gardenitsa dans le Magne, de la première moitié du 12e siècle, à Nereditza (1199), où il s'agit plutôt d'une scène de sa vie,[66] et à Mileševa. Saint Joannikios, dont le type iconographique est peu précis, figure dans le Ménologe de Basile II, à Hosios Loukas, dans la chapelle de la Vierge à Patmos et dans

50 Cf. Demus, *Sicily*, fig. 92 B.

51 Kuşluk de Kiliçlar, chapelle au-dessus de Kiliçlar Kilise, Karanlik kilise, chapelle près d'Ortaköy, Ala kilise cf. Jerphanion, *op. cit.*, I, 245, 257, 400; *Ibid.*, II, p. 246; Thierry, *Nouvelles églises*, p. 195.

52 Cf. Der Nersessian, *op. cit.*, fol 152v.

53 Cf. Pelekanidès — Chatzidakis, *Kastoria*, pl. 25.

54 Cf. Stikas, *op. cit.*, pl. 35; Sacopoulo, *op. cit.*, pl. XXVIb, XXVII; Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 38; l'effigie de Monreale n'est pas reproduite. Pour la chapelle de Saint-Eusthate et Belli kilise voir Jerphanion, *op .cit.*, I, p. 155 et *Ibid.*, II, p. 305. Voir aussi Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 75v et Mijović, *op. cit.*, p. 191, 204. Pour l'image de Bačkovo cf. Bakalova, *op. cit.*, p. 99.

55 Cf. Stikas, *op. cit.*, pl. 32.

56 Mouriki, *op. cit.*, I 77 et II pl. 236 b; Sacopoulo, *op. cit.*, pl. XXIX; Bakalova, *op. cit.*, dessin n° 146.

57 Cf. G. Millet, *op. cit.*, pl. 41.3.

58 Cf. Jerphanion, *op. cit.*, II, p. 324; l'effigie de Monreale n'est pas reproduite. Même dans les manuscrits ses images ne sont pas nombreuses, voir Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 68v; Mijović, *op. cit.*, p. 195.

59 Cf. Stikas, *op. cit.*, fig. 28; Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 67v. 98r.

60 Cf. Bakalova, *op. cit.*, pl. 71; Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 40.

61 L'image de Monreale n'est pas reproduite; Demus, *San Marco* II/2, fig. 93.

62 Cf. Sotiriou, *Icônes*, fig. 34, 35.

63 L'image de Nerezi n'est pas reproduite; Bakalova, *op. cit.*, pl. 71. Il porte le même habit à Monreale (image inédite) et à San Marco de Venise (cf. Demus, *San Marco*, II/2, pl. 26). Pour les exemples d'enluminures cf. Mijović, *op. cit.*, p. 189, 195, 199, 201, 203.

64 Cf. Stikas, *op. cit.*, pl. 28, 30, 31; Orlandos, *Chios*, pl. 27.3. Il figure aussi dans plusieurs manuscrits du 11e et du 12e siècle (cf. Mijović, *op. cit.*, p. 189, 199, 201, 203). En revanche il n'a pas été représenté en Cappadoce et dans l'aire de l'influence byzantine selon les peintures conservées.

65 Cf. Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 165r. Tandis que dans le Ménologe grec 183 de Moscou du milieu du 11e siècle on a représenté la scène de sa mort sur le folio 210 (cf. D. K. Treneff — N. P. Popoff, *Miniatures du Ménologe grec du XIe siècle n° 183 de la Bibliothèque Synodale à Moscou*, Moscou, 1911, pl. IX. 43).

66 Cf. N. Gkiolès, Ὁ ναὸς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου Γαρδενίτσας Μέσα Μάνης, Λακωνικαὶ Σπουδαί, 3, 1977, p. 64, fig. 22. A Nereditza, dans l'abside de la chapelle Nord-Est figure la Vierge entourée de saint Alexis et d'un sacristain (cf. N. P. Kondakov, *Ikonografia Bogomateri*, II, Petersbourg, 1915, fig. 44). Voir aussi pour Monreale Demus, *Sicily*, p. 118.

les manuscrits (Psautier de Londres, Sinaït. n⁰ 500).[67] Les effigies déjà mentionnées de saint Théoctiste (fig. 16), à Hosios Loukas, et de saint Gérasime, à Paphos, sont respectivement en médaillon et en pied. La première effigie isolée de saint Barlaam à côté de saint Joasaph[68] se trouve à Studenica.[69] Saint Barlaam à Studenica est aux cheveux mi-longs, ébouriffés tandis qu'à Mileševa ses cheveux sont courts comme on le voit dans le codex 463 d'Iviron (fin 12e-début 13e s.) par exemple.[70] Pour le portrait de Joasaph la comparaison est malaisée puisqu'à Mileševa son visage est assez endommagé mais le type de Studenica est visiblement exécuté de façon plus minutieuse. Le cas de saint Jean le Jeûneur est différent, par rapport aux autres exemples cités, puisqu'avant Mileševa ses effigies se trouvent essentiellement dans la peinture des Ménologes du 11e siècle.[71] Enfin, je ne connais pas d'autres effigies de saint Barsanuphe avant Mileševa.

Selon les effigies identifiées à Mileševa la première place est impartie aux ascètes de Palestine, saints Hilarion,[72] Théoctiste,[73] Euthyme,[74] Gérasime,[75] Sabas de Jérusalem[76] et probablement saint Barsanuphe.[77] Le monachisme égyptien est représenté par les premiers ermites, Paul de Thèbes[78] et Antoine,[79] suivis de successeurs fervents tels que saint Arsène,[80] saint Ma-

[67] L'image de Hosios Loukas n'est pas reproduite; Orlandos, *Patmos*, pl. 55; Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 179v; Mijović, *op. cit.*, p. 203.

[68] Puisqu'il est seul dans le Psautier de Londres et dans le Vatican gr. 1156 (cf. Der Nersessian, *op. cit.*, fol. 34v; Mijović, *op. cit.*, p. 195).

[69] Cf. V. J. Djurić, Le nouveau Joasaph, *CA* 33, 1985, fig. 1.

[70] Cf. S. Der Nersessian, *L'illustration du roman de Barlaam et Joasaph*, Paris, 1937, pl. I—XXI.

[71] Il s'agit de Tbilisi A 648, Vatic. gr. 1156, Venet. Marc. 586, voir Mijović, *op. cit.*, p. 193, 194, 196.

[72] Saint Hilarion (21 octobre), père du désert, thaumaturge et premier maître des moines de Gaza et de Palestine, est né en 291. Il a passé un certain temps auprès de saint Antoine et plus tard a annoncé aux frères sa mort. Pour éviter la gloire saint Hilarion quitte la Palestine et après différents voyages arrive à Chypre, près de Paphos. Il est mort sur cette île en 371 mais son corps est transféré ensuite en Palestine. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 153—154 et Saint Jérôme dans *PL* 23, col. 29—54.

[73] Saint Théoctiste (3. sept.), maître de saint Sabas de Jérusalem et ami de saint Euthyme, est l'higoumène du monastère du bas jusqu'à sa mort en 466 (cf. Delehaye, *Synaxaire*, col. 9; Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Euthyme*, édition E. Schwartz, Leipzig, 1939, p. 14, 15, 25, 54, 55, et traduction A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, III.1, Paris, 1962.

[74] Saint Euthyme le Grand (20 janvier) est né vers 377 à Mélitène en Arménie. Ordonné d'abord lecteur et ensuite prêtre, il part à Jérusalem à l'âge de 29 ans et se consacre à la vie religieuse dans la laure de Pharan, fondée par saint Chariton. Il se lie spirituellement avec son voisin Théoctiste. Par la suite, saint Théoctiste se trouve à la tête d'un groupement cénobitique tandis que saint Euthyme se partage entre la Laure et le désert. Ce grand solitaire et thaumaturge fonde de groupes monastiques, évangélise des populations bédouines avoisinantes et défend le dogme chalcédonien. Il meurt en 473. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 405; Cyrille de Scythopolis, éd. Schwartz, p. 5—85 et Festugière, *op. cit.*, III.1.

[75] Saint Gérasime (4 mars), originaire de Lycie (Asie Minenre), s'installe près de la Mer Morte et quelque peu plus tard dans le désert à un mille du Jourdain. Ce saint a succombé à l'hérésie monophysite mais il est revenu à l'orthodoxie chalcédonienne sous l'influence de saint Euthyme. Saint Gérasime a été averti de la mort de saint Euthyme et a participé à ses funérailles. Son élève a été saint Cyriaque. Saint Gérasime est mort en 475. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 507—508; H. Grégoire, La vie anonyme de S. Gérasime, *BZ* 13, 1904, p. 114—135; Jean Moschos, *Le Pré spirituel*, éd. H. J. Rouet de Journel, Sources chrétiennes 12, Paris, 1946, chapitre 107. Voy. aussi S. Tomeković, Note sur saint Gérasime dans l'art byzantin, *Mélanges V. J. Djurić*, *ZLU* 21, 1985, 277—284.

[76] Saint Sabas le Sanctifié (5 décembre), père du désert, thaumaturge et fondateur de la Grande Laure, est né en Cappadoce en 439 dans une famille aisée. Entré au monastère à 8 ans, il vient à Jérusalem à l'âge de 18 ans et la Palestine sera dorénavant son lieu d'ascèse. Elève de saint Théoctiste, proche de saint Euthyme, ami avec saint Théodose o Koinoviarchès et défenseur du IVᵉ Concile, saint Sabas est mort en 532. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 281—82; Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas*, éd. Schwartz, *op. cit.*, p. 85—200 et traduction Festugière, *op. cit.*, III, 2.

[77] Saint Barsanuphe (6 février), né en Egypte, mène une vie spirituelle à Gaza en Palestine. Il entre dans le monastère de l'abba Séridos. Il était lié avec d'autres auteurs ascétiques, son disciple saint Dosithée, et Jean dit le Prophète avec qui il édite le Livre des Réponses. Saint Barsanuphe est mort vers 540—50. Voire Delehaye, *Synaxaire*, 448_{18}; *Acta SS avril*, t. II, 1675, 22—26; Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, éd. de l'Abbaye de Solesmes, 1972; Ir. Hausherr dans *Dictionnaire de spiritualité* I, Paris, 1937, col. 1255—1262.

[78] Saint Paul de Thèbes (15 janvier), né en 229 en Thébaïde, s'installe, après la mort de ses parents et au moment des persécutions, dans le désert où il est nourri par le corbeau. Saint Antoine le visite à la veille de sa mort, voit son âme monter au ciel et l'enterre avec l'aide de deux lions en 342. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 393—94; Saint Jérôme, *PL* 23, col. 17—28.

[79] Saint Antoine le Grand (17 janvier) est né vers 250 dans une famille copte. Il commence à mener la vie d'ascète, après la mort de ses parents, en s'adressant aux solitaires inconnus. Du désert de Pispir il se retire dans les montagnes du littoral de la Mer Rouge. Il a influencé les ermites de Nitrie, dont saint Macaire l'Egyptien, ainsi que les communautés pachômiennes de la Thébaïde. Sa vie est marquée par une multitude d'événements miraculeux (guérisons, vision de l'âme d'Amoun de Nitrie) et une lutte contre le démon. Il est mort vers 355. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 397—398; Saint Athanase-Vie de saint Antoine, *PG* 26, col. 835—977 et A. Ham,

caire[81] et saint Onuphre.[82] Trois ascètes appartiennent à Constantinople et à l'Asie Mineure (Bithynie), Jean le Jeûneur,[83] Jean Kalybitès[84] et Joannikios,[85] un à Rome, Alexis l'Homme de Dieu,[86] tandis que saints Barlaam et Joasaph sont les saints légendaires de l'Inde.[87] La disposition de ces effigies nous éclaire davantage, me semble-t-il, sur l'idée qui a guidé le peintre dans son choix. Il ne s'agit ni de l'ordre chronologique ni de l'ordre des fêtes de ces saints dans l'année liturgique. La place d'honneur, en tête de cette grande procession, est concédée à saint Sabas de Jérusalem, homonyme et saint patron du premier archevêque serbe, saint Sava. Ce n'est qu'après lui qu'on a placé le patriarche des ascètes, saint Antoine et ensuite saint Paul de Thèbes. La suite de ce premier registre appartient aux autres ermites et moines illustres qui forment

man — A. d'Andilly — B. Lavaud, *Vies des pères du désert*, Lettres chrétiennes, n° 4, Paris, 1961, p. 21—91.

80 Saint Arsène (8 mai), né vers 345 à Rome de parents chrétiens, devient d'abord diacre de la grande église et ensuite l'empereur Théodose le Grand (379—395) lui confie l'éducation de ses fils, Arcadius et Honorius, à Constantinople. De là il part, déguisé en mendiant, dans le désert de Scété (en Egypte, près de la Libye) où il a pour maître saint Jean Kolovos (9 novembre). Fervent ascète il fuit les visiteurs en se retirant plus loin dans le désert. Il est mort vers 445. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 665—666; G. Ph. Cereteli, *Žitie iže vo svjatyh otca našego Arsenija Velikago*, Petersbourg, 1899, 1—33; *Act. SS. Iul.* IV, 1725, col. 617—631 et Th. Nissen dans *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 1, 1920, p. 246—262.

81 Saint Macaire l'Egyptien (19 janvier), disciple de saint Antoine, est né vers 300 en Egypte. Il est l'initiateur de la vie monastique au désert de Scété. La date de sa mort se situe vers 390. Saint Macaire l'Alexandrin, commémoré également le 19 janvier, prêtre aux Kellia et ascète, est mort vers 394. Tous deux sont célèbres pour leur ascèse et leurs miracles. Cf. Delehaye, *Synaxaire*, col. 401—404. Pour les sources principales sur leurs vies et la confusion fréquente de deux cf. A. Guillaumont, Le problème des deux Macaire dans les Apophthegmata Patrum, *Irénikon* n° 1, 1975, p. 41—59. Sur les conséquences probables de cet état de choses sur l'iconographie voir Tomeković, *Actes du Colloque „Dečani et l'art du 14e siècle dans le monde byzantin*, à paraître.

82 Saint Onuphre (12 juin), dès son enfance dans un monastère, passe ensuite 60 ans dans le désert. Il a été visité par saint Paphnuce, venu du désert de Nitrie dans le désert intérieur de Scété, à la veille de sa mort. Il a trouvé saint Onuphre couvert de poil et blanc de vieillesse, les cheveux et la barbe lui couvrant le corps. Saint Onuphre est mort vers 400 et enterré par saint Paphnuce. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 745—746; *Act. SS Iun.* II, 1698, Vie par Paphnuce col. 527—533.

83 Saint Jean le Jeûneur, o Nèsteutès (2 septembre), né à Constantinople, est d'abord graveur. Ensuite il est pris parmi les clercs de Sainte-Sophie à l'époque de Justin II (565—578). Au moment de la mort du patriarche Eutychios, Jean est diacre et mène la vie d'isolement dans une cellule de Sainte-Sophie. Il est obligé d'accepter la succession d'Eutychios sur l'ordre impérial. Mais les austérités du nouveau patriarche (abstinence, veilles, prière ininterrompue) restaient un sujet d'admiration. C'est lui qui couronne Maurice (582—602) à la mort de Tibère II. Il est connu également par sa forte personnalité, son conflit avec le pape Pélage et ensuite Grégoire le Grand au sujet du titre du patriarche oecuménique. Jean IV est mort en 595 dans un dénuement total. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 7—8; D. Stiernon, dans *Dictionnaire de spiritualité*, VIII—1, Paris, 1974, col. 586—589.

84 Saint Jean Kalybitès (15 janvier), solitaire de Constantinople au 5e siècle, est né dans la famille d'un dignitaire militaire. Après avoir connu un moine de Bithynie et après avoir reçu de ses parents un évangile décoré de pierres précieuses, il part secrètement en Bithynie. Ensuite, il retourne à Constantinople, avec la bénédiction de l'higoumène de son monastère, et vit près de sa maison de la miséricorde des serviteurs de ses parents qui ne l'ont pas reconnu. Enfin, à la fin de sa vie il révèle son identitié à ses parents en leur montrant l'évangile. Il est enterré, selon sa volonté, dans la cabane où il a vécu. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 393; pour sa vie anonyme cf. *P. G.* 114, col. 568—581 et pour la vie métaphrastique *Act. SS Ian.* I, 1643, col. 1031—38.

85 Saint Joannikios (4 novembre) a été recruté comme soldat en Bithynie par les hommes de Léon IV (775—780). Après une longue carrière militaire il abandonne tout pour vivre parmi les moines et visiter de nombreux monastères. Il prévoit la fin de l'iconoclasme. Ce thaumaturge est mort en 846. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 191—193; *Act. SS. Nov.* II.1, 1894, col. 332—383 et 384—435; la vie métaphrastique dans *PG* 116, 36—92.

86 Saint Alexis l'Homme de Dieu (17 mars) est né à Rome, à l'époque d'Arcadius et Honorius, dans la famille d'un dignitaire. Le jour de ses noces il s'enfuit en bateau. Arrivé à Edesse, il distribue sa fortune et se joint aux pauvres dans le narthex de l'église de la Sainte-Vierge. Le sacristain reconnaît Alexis, grâce à la seconde intervention de l'icône de la Vierge, et le fait entrer dans l'église. Une tempête ramène Alexis à Rome et il vit dans un coin du jardin de sa maison sans être reconnu. Le jour où une voix ordonne que l'on cherche l'Homme de Dieu, le pape Innocent Ier (402—417) et l'empereur Honorius le trouvent mort (411). Ils réussissent à obtenir le papier, serré dans sa main, avec des secrets connus seulement de ses parents.

Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 543—544; F. M. Estevès Pereira, Légendes grecques de l'Homme de Dieu Saint Alexis, *A B* 19, 1900, p. 241—253 et M. Bašić, *Iz stare srpske književnosti*, Beograd, 1911, p. 65—72.

87 Saints Barlaam et Joasaph sont commémorés le 26 août. Selon la légende l'empereur Abenner a eu un fils Joasaph et a mis tout en oeuvre pour que l'enfant ne devienne pas un chrétien. Mais le vieux moine Barlaam réussit à approcher l'enfant et le baptiser. S'ensuit la conversion de beaucoup de gens, même des mages et à la fin de l'empereur lui-même qui donne le pouvoir à son fils. Après la mort de son père, Joasaph nomme son successeur, Barachias, et vit auprès de Barlaam dans le désert. Il l'enterre ensuite et reste, jusqu'à sa mort, dans le désert où un anachorète l'ensevelit auprès de son maître. Voir Delehaye, *Synaxaire*, col. 925.60; *P. G.* 96, col. 859—1240 et Djurić, dans *CA* 33, p. 99 et notes 3—9.

également des petits groupes. Saint Arsène était le modèle de saint Euthyme;[88] saint Macaire et saint Onuphre sont deux représentants de l'ascétisme du désert de Scété;[89] Théodore Studite aurait pu être entouré d'autres auteurs moines.[90]

Le second registre est organisé d'une façon comparable puisque le maître de saint Sabas de Jérusalem et ami de saint Euthyme, saint Théoctiste précède le premier maître des moines de Gaza et de Palestine, saint Hilarion le Grand. Le dernier saint de la paroi Nord est saint Gérasime. Nous savons que saint Sabas a connu saint Gérasime par l'intermédiaire de saint Euthyme et qu'il a vécu à une époque dans le désert où se trouvait ce saint.[91] Deux saints moines, placés au milieu, n'ont pas été identifiés. Le premier est, selon la légende qui l'accompagne, saint Jean Trehin, inconnu par ailleurs. L'épithète à côté de son nom est proche du mot grec τρίχινος, fait de crin ou de poils. La couleur du manteau de ce saint pourrait correspondre à ce type de vêtement, la mélote de saint Jean Baptiste, décrite par Matthieu (3:4) et Marc (1:6), et l'habit de saint Antoine,[92] et désigner ainsi dans le cas qui nous intéresse un grand solitaire.[93] Le fait que tous les saints identifiés, qui entourent saint Jean Trehin, ont eu un rôle important dans l'histoire du monachisme palestinien et ont une place dans la vie de saint Sabas de Jérusalem nous incite à chercher dans la vie de ce dernier une identification possible. Celui qui se rapproche le plus de l'image donnée est saint Jean l'Hésychaste (3 décembre). Cet ascète solitaire a transmis des récits édifiants concernant saint Euthyme et saint Sabas à Cyrille de Scythopolis.[94] Mais il faut dire que cet auteur, dans la vie de saint Jean l'Hésychaste, n'emploie jamais pour ce saint l'épithète inscrit à Mileševa. L'effigie de saint Jean l'Hésychaste dans le Ménologe de Basile II (fig. 17)[95] est comparable à celle de Mileševa mais sur l'enluminure, à côté de son nom, on a inscrit »l'évêque et l'hésychaste de la Laure de saint Sabas«.[96] Le second moine inconnu de la paroi Nord est placé au-dessus de saint Sabas de Jérusalem. Des anachorètes amis de ce saint seul saint Théodose o Koinoviarchès manque à Mileševa. Aux dires de Cyrille de Scythopolis saint Sabas et saint Théodose étaient si proches que les Hiérosolymitains les appelaient, les nouveaux deux apôtres, Pierre et Jean.[97] Nous avons déjà constaté l'existence des liens entre les saints figurés côte à côte dans le premier registre. Il semble, selon nos connaissances actuelles, qu'au moins dans certains cas cette dépendance jouait aussi entre les effigies de la première zone et les bustes qui les surmontaient. Ceci est probable pour saint Sabas et saint Théodose, ou encore pour saint Barsanuphe et saint Théodore Studite, inspiré par ses écrits.[98] En outre, saint Sabas de Jérusalem et saint Théodore Studite se font face. Leur importance pour l'oeuvre de saint Sava le Serbe est bien connue et leurs portraits sont réunis une autre fois dans le décor de la tour de Žiča.[99] Pour l'identification proposée de saint Théodose o Koinoviarchès l'icono-

[88] Cf. Cyrille de Scythopolis, éd. Schwartz, p. 34, trad. Festugière, *op. cit.*, III.1.

[89] Il s'agit de saint Macaire l'Egyptien. Voy. aussi la note 18.

[90] Voir la note 18.

[91] Cf. Cyrille de Scythopolis, éd. Schwartz, p. 56, 224—225 et 95, et trad. Festugière, *op. cit.*, III.

[92] Cf. *PG.* 26, col. 972B et Hamman — Andilly — Lavaud, *op. cit.*, p. 89, ch. 91.

[93] Nous savons, par exemple, que le monastère dit Τριχιναρέαι, fondé par saint Auxence en Bithynie et mentionné dans la vie de saint Stéphane le Jeune, était connu par la vie austère que menaient les moniales, vêtues en robes de crin (cf. *P. G.* 100, col. 1092 A-B).

[94] Cf. Cyrille de Scythopolis, éd. Schwartz, p. 106 et trad. Festugière, *op. cit.*, III.2. Dans la vie de saint Jean l'Hésychaste nous apprenons aussi qu'il a été absent à la mort de saint Sabas mais que ce saint lui apparaît dans son sommeil pour lui dire de ne pas le regretter puisqu'il est avec lui en esprit (cf. éd. Schwartz, p. 214 et trad. Festugière, *op. cit.*, III.3).

[95] Cf. *Il Menologio*, fol. 230.

[96] Jean le Chouzbite (3 octobre), mentionné également dans la vie de saint Sabas, est prêtre. Saint Sabas le voit après le retablissement des décisions du IV[e] Concile (cf. éd. Schwartz, p. 134 et 162, et trad. Festugière, *op. cit.*, III.2). Il a été représenté sur le folio 145, pour le 28 octobre, dans le Ménologe de Basile II (cf. *Il Ménologio*, pl. 145).

[97] Cf. Cyrille de Scythopolis, éd. Schwartz, p. 114.21—22 et trad. Festugière, *op. cit.*, III.2.

[98] Voir aussi la note 77. Pour la vie de saint Théodore Studite voir celle par Michel le moine, datée peu après 868, *P. G.* 99, col. 233—328. Ce saint est commémoré le 11 novembre (cf. Delehaye, *Synaxaire*, col. 214—216).

[99] Ils sont placés sur la paroi Sud (cf. M. Kašanin — Dj. Bošković — P. Mijović, *Žiča*, Beograd, 1969, p. 122—123).

graphie, peu précise, ne nous aide pas suffisamment. Parmi de nombreux exemples, dans le Ménologe de Basile II, à Hosios Loukas, à la Néa Moni, dans le narthex de Sainte-Sophie de Thessalonique, à Santorin et à Asinou,[100] l'image du naos de l'ermitage de Paphos est la plus proche de celle de Mileševa.[101] Ce saint y figure avec une barbe également en méches, mais elle n'est ni bouclée ni abondante ce qui est le cas à Mileševa. Si nos hypothèses sur l'identité de deux saints de la paroi Nord se révélaient exactes il s'agirait dans la première partie du second registre d'une série palestinienne, conduite par saint Théoctiste et en rapport avec saint Sabas de Jérusalem.

Les autres saints solitaires de ce registre sont peut être réunis en fonction de récit de leurs vies qui offrent une ou plusieurs analogies avec la vie de saint Sava le Serbe: l'abandon d'un milieu social élevé, l'obligation d'accepter une charge dans la hiérarchie ecclésiastique, la codification des règles de la vie monacale. Pour la légende de saints Barlaam et Joasaph c'est un fait admis. Mais il me semble que ce lien existe également avec les autres saints représentés.[102] Saint Jean le Jeûneur devient le patriarche Jean IV sur l'ordre impérial sans renoncer à la vie austère qui reste un sujet d'admiration. Saint Barsanuphe doit sa place ici à ses écrits sur la direction spirituelle, oeuvre commune avec son ami Jean le Prophète, qui, comme on l'a dit, a influencé les auteurs tels que Dorothée ou Théodore Studite. Saint Alexis l'Homme de Dieu, fils d'un dignitaire romain et saint Jean Kalibytès, fils d'un dignitaire constantinopolitain, quittent la maison paternelle pour mener une vie ascétique. Saint Joannikios, défenseur des icônes, met fin à une carrière militaire longue et réussie pour embrasser l'idéal ascétique.

* * *

Le dernier grand ensemble de peintures du narthex de Mileševa est constitué de scènes narratives. Aujourd'hui on ne peut identifier que les thèmes de la paroi Ouest: l'Incrédulité de Thomas dans le tympan, et plus bas, la Prière au Jardin des Oliviers ainsi que la Trahison de Judas (fig. 2). A cela s'ajoute la partie inférieure du tableau placé au troisième registre du mur Sud qui laisse entrevoir une table ou une couche (fig. 3). Si l'iconographie des thèmes figurés ne suscite pas de remarques majeures[103] leur choix, en revanche, semble plus original. Il ne s'agit pas d'un cycle de la Passion et de la Résurrection puisque la Descente de croix, les Saintes Femmes au Tombeau ou l'Anastasis ont été placés dans le naos. Mais il existe, peut être, une clé pour la lecture de ce décor. La Prière au Jardin des Oliviers et la Trahison de Judas font

[100] Cf. *Il Menologio*, pl. 310; Stikas, *op. cit.*, ifg. 32; Mouriki, *op. cit.*, I, 76 et II pl. 77. S. Pelekanidès, *Actes du IX^e^ Congrès international d'études byzantines*, I, fig. 81.1—2; Orlandos, dans *ABME* 7, pl. VII.21; Sacopoulo, *Asinou*, pl. XXVIb et XXVII, etc. Pour les exemples des enluminures cf. Mijović, *op. cit.*, 189, 195, 199.

[101] Cf. Mango — Hawkins, *DOP* 20, fig. 39.

[102] Cf. Djurić, *CA* 33, p. 100. Pour les autres saints concernés voir notes 77, 83—86.

[103] La représentation simultanée du Christ s'adressant à son père, la face contre terre, et revenant auprès de ses disciples (Mt. 26:36—46, Mc. 14:32—42, Lc. 22:39—46) est connue déjà dans l'évangile de Rossano du 6^e^ s.; l'ange (Lc. 22:43) apparaît dans le Gr. 74 au 11^e^ siècle. La Trahison de Judas, figurée également à partir du 6^e^ siècle (Sant' Apollinare Nuovo à Ravenne par ex.) évolue, au 12^e^ siècle, vers une variante dramatique dont l'artiste de Mileševa ne retient que l'aspect menaçant de la foule armée. Cf. Okunev, *Byzantinoslavica* 7, p. 90—91, pl. V et VI et Radojčić, *Mileševa*, pl. XXXVI. Pour l'évolution de l'iconographie de ces scènes et la bibliographie voir S. Tomeković, *Le „maniérisme" dans l'art byzantin (1164—1204)*, Paris, 1984, p. 209—216. De l'image du Christ découvrant sa plaie à Thomas, entouré de deux groupes d'apôtres (Jn. 20:26—29), ne reste que la partie inférieure (cf. Radojčić, *Mileševa*, dessin 15). Pour les exemples de Sant' Apollinare Nuovo, Santa Maria Antiqua, Hosios Loukas, Daphni, Monreale et de San Marco de Venise voir F. W. Deichmann, *Frühchristiliche Bauten und Mosaiken von Ravenna*, Baden-Baden, 1958, pl. 213; W. de Grüneisen, *Sainte-Marie-Antique*, Rome, 1911, fig. 102; Stikas, *op. cit.*, pl. 2—3; E. Diez — O. Demus, *Byzantine Mosaics in Greece*, Cambridge, Mass., 1949, pl. 103; Demus, *Sicily*, pl. 72; Idem, *San Marco*, I/2, pl. 77, 351. Pour la description de la mosaïque des Saints-Apôtres de Constantinople voir G. Downey, Nikolaos Mésaritès: Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople, *Transaction of the American philosophical Society*, XLVII, 6, 1957, ch. XXXIV.

partie des événements évoqués par la liturgie du Jeudi saint.[104] L'Incrédulité de Thomas, fêtée le huitième jour après la Résurrection,[105] figure parmi les événements situés traditionnellement à la Sainte Sion. Selon Egérie, déjà en 381—384, des réunions de la communauté de Jérusalem se tenaient à cet endroit le soir de Pâques (Jn. 20:19 sq.), le soir de l'octave de Paques (Jn. 20:26 sq.) et le jour de la Pentecôte (Act. 2:1).[106] Ensuite, la localisation de la dernière Cène à la Sainte Sion devient courante à partir du 7e siècle[107] et l'office de la vigile du Jeudi saint, consacré à la Cène et au Lavement des pieds, a été célébré par le clergé de cette église comme en témoigne le Typicon hiérosolimitain de 1122, fondé sur les coutumes du 9e—10e siècle.[108] El-Edrisi confirme, en 1154, l'importance de cet office[109] après lequel on s'en allait en procession vers l'Eléona et vers Gethsémani en souvenir des événements qui suivaient. Egérie connaissait cette tradition et mentionnait l'Eléona, église sur le Mont des Oliviers, l'église de l'Agonie où le Christ avait prié avant son arrestation et Gethsémani, site de la Trahison de Judas, où plusieurs stations liturgiques avaient lieu dans la nuit du Jeudi au Vendredi saint mais aussi le jour octave de Pâques et le jour de la Pentecôte (l'Eléona).[110]

Plusieurs de ces événements progressivement localisés à la Sainte Sion (Apparition aux disciples le soir de Pâques, l'Incrédulité de Thomas, la Pentecôte, la Cène et la Dormition)[111] et de ceux qu'évoque l'office du Jeudi saint (la Cène, le Lavement des pieds, la Prière au Jardin des Oliviers, la Trahison de Judas) ont été représentés à Mileševa. Si la présence de la Dormition[112] sur la paroi Ouest du naos est devenue fréquente, celle de la Mission des apôtres,[113] sous la coupole à l'Est du naos et comme une sorte de pendant à l'Incrédulité de Thomas du tympan Ouest du narthex, n'est pas habituelle. A côté des deux autres thèmes du narthex, la Prière au Jardin des Oliviers et la Trahison de Judas, auraient pu figurer, sur la surface aujourd'hui endommagée (parois Est et Nord, voûte), la Cène, le Lavement des pieds et la Pentecôte puisque ces scènes sont absentes de la couche d'origine du naos.[114] De toute façon la place peu courante de la Communion des apôtres, évoquation liturgique de la Cène, à l'Ouest du naos fait qu'elle se rapproche du narthex, bien que séparée de lui par la voûte de la travée Ouest, et se situe dans l'axe de la Mission des apôtres et de l'Incrédulité de Thomas. Pour la peinture fragmentaire de la paroi Sud nous restons dans le domaine des hypothèses. Il pouvait s'agir de la table de la Cène. Mais dans ce cas l'emplacement choisi paraît singulier, à contre-courant par rapport au déroulement de deux autres scènes et de la procession des saints ermites et moines des registres inférieurs dont la lecture se fait de droite à gauche. Une autre interprétation possible de ce fragment serait celle d'une couche mortuaire. La Dormition de la Vierge étant dans le naos, on aurait pu placer ici l'image de la mort d'un saint illustre, peut être de saint Sabas de Jérusalem en face de son portrait de la paroi Nord. Cette solution ne serait d'ailleurs pas unique dans la peinture serbe du 13e siècle. La Dormition de ce saint (fig. 18) a été peinte, en face de son effigie de la paroi Sud, dans la chapelle Nord de Žiča au 14e siècle mais d'après le modèle de 1220.[115]

[104] Cf. R. P. E. Mercenier, *La prière des églises de rite byzantin*, II, Monastère de Chevetogne — Belgique, 1948, 132—166 et L. Mirković, *Heortologija*, Beograd, 1961, p. 166—167.

[105] Cf. Mercenier, *op. cit.*, p. 315—333 et Mirković, *op. cit.*, p. 303.

[106] Cf. Egerie, *Journal de voyage*, éd. P. Maraval, Sources chrétiennes n° 296, Paris, 1982, p. 67 et 39.5, 40.2, 43.2—3.

[107] Cf. Sophronios, *Anacreontica*, 20,59—62/*PG* 87/3, 3821 A et Egerie éd. Maraval, p. 68.

[108] Cf. A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskih rukopisej*, I, Typika, Kiev, 1895, III—XVI et G. Babić, *Les chapelles annexes des églises byzantines*, Paris, 1969, p. 90.

[109] Cf. P.-A. Jaubert, *La Géographie d'Edrisi*, Amsterdam, 1975 (réimpression de l'édition Paris 1836—40), p. 345.

[110] Cf. Egérie, éd. Maraval, 25.11, 35.4, 36.1—3.

[111] Sur la localisation, plus tardive, des cérémonies liturgiques de la Dormition dans une partie de la Sainte-Sion et pour les témoignages sur les peintures des annexes de la Sainte-Sion, dont la Cène, le Lavement des pieds, l'apparition de Jésus aux apôtres et à Thomas, la Pentecôte cf. Babić, *Chapelles*, p. 90—92.

[112] Cf. Radojčić, *Mileševa*, pl. XVI—XIX.

[113] Cf. *Ibid.*, pl. XXXII, dessin p. 81.

[114] La Cène n'a été peinte que sur la seconde couche du naos (sous le tympan Sud) pardessus l'image d'Anastasis du 13e siècle. Le Lavement des pieds n'y figure pas. Un fragment de la Pentecôte, de la seconde couche, se trouve sous la coupole, à l'Ouest, pardessus la Communion des apôtres.

[115] Cf. Babić, *Chapelles*, p. 145—146, fig. 122.

* * *

Le programme original du narthex de Mileševa ne trouve pas de parallèles directs dans l'art byzantin antérieur ou contemporain. Dans le programme du narthex, constitué progressivement et bien défini au 12e siècle, un certain nombre de sujets deviennent habituels. Il s'agit, dans l'ordre de la fréquence avec laquelle ils apparaissent, des cycles hagiographiques, du Jugement Dernier ou encore des Visions et de l'image de la Déisis, des portraits de donateurs, des thèmes tirés de l'Ancien Testament, des épisodes supplémentaires de la Passion et de la vie du Christ ou de Marie. Les Grandes Fêtes détiennent une place modeste dans cet ensemble (Baptême, Ascension, Pentecôte).[116] Le décor de Mileševa ne trouve dans cette tradition que des rapprochements partiels avec le programme du narthex des grands monuments du 11e siècle ou encore avec celui de Daphni.[117] L'Incrédulité de Thomas figure dans la travée Sud à Hosios Loukas mais le seul autre thème de cette travée est l'Anastasis. Dans la travée Sud de la Néa Moni sont placés la Prière au Jardin des Oliviers, la Trahison de Judas, la Pentecôte mais aussi l'Ascension. A Daphni, la Cène, le Lavement des pieds et la Trahison de Judas se situent dans la travée Nord, mais dans la travée Sud figure le cycle marial et l'Incrédulité de Thomas est dans le naos. Le peintre de Mileševa connaît cette tradition byzantine mais fait aussi son propre choix puisqu'il laisse dans le naos aussi bien l'Anastasis que l'Ascension. Il procède d'ailleurs de la même manière sélective pour le choix des saints dont seuls les ascètes sont représentés. Il y avait à l'origine vingt quatre saints ermites et moines et probablement quatre stylites.[118] Le fait mérite d'être souligné puisqu'il est rare. Le seul procédé approchant est celui utilisé pour le décor des bas-côtés Ouest à Hosios Loukas, toutefois dans le bras Ouest et dans le narthex figurent d'autres catégories de saints personnages. L'emplacement des saints ermites et moines dans le narthex est plus répandu (Sainte-Sophie de Thessalonique, la Néa Moni)[119] mais on voit aussi des galeries importantes de ces saints dans le naos de Nerezi, de Bačkovo, de l'ermitage près de Paphos ou encore à Lagoudéra et à Studenica.[120] Le nombre élevé de saints représentés à Mileševa correspond à une évolution générale. Le choix restreint du début s'élargit aux 11e—12e siècle en offrant des solutions diverses autour d'un noyau de saints parmi les plus illustres. Néanmoins, l'ampleur et le choix de la procession à Mileševa semblent peu habituels. A côté des regroupements que l'on rencontre ailleurs au 13e siècle, à l'église de Boïana par exemple,[121] figure un nombre important de saints dont les effigies sont rares, tels que Alexis l'Homme de Dieu, Jean Kalybitès, Joannikios et surtout Théoctiste, Gérasime, Barlaam et Joasaph, Jean le Jeûneur. Le décor du narthex de Mileševa doit, vraisemblablement, son aspect »personnel« à l'influence que le premier archevêque serbe, saint Sava, aurait exercée sur le *ktitôr* et les peintres. Nous n'avons pas de témoignages directs sur le déroulement des travaux à Mileševa. En revanche, l'intérêt que saint Sava portait au choix des artistes est bien connu; pour Žiča, par exemple, il

[116] Cf. Tomeković, *Le 'maniérisme'* . . . , p. 125—127 et G. Babić, Ikonografski program živopisa u pripratama crkava kralja Milutina, *Actes du Colloque „L'Art byzantin au début du 14e siècle"*, *Gračanica*, 1973, Beograd, 1978, p. 112—124.

[117] Cf. Stikas, *op. cit.*, pl. 3 et 4; Orlandos, *Chios*, pl. 22.2 et 3; Diez — Demus, *op. cit.*, p. 121.

[118] S. Radojčić (*Mileševa*, p. 20) supposait que les effigies endommagées des stylites représentaient Daniel, Siméon, Alypios et Luc.

[119] Cf. Pelekanidès, dans *Actes du IXe Congrès international d'études byzantines*, I, 398—407. A la Néa Moni ces saints occupent les intrados des passages vers les travées latérales et quatres stylites sont placés sur les tympans Ouest des travées Sud et Nord.

[120] Pour Bačkovo et Paphos voir Tomeković, *Le 'maniérisme'* . . . p. 427 et 437. A Nerezi les légendes sont effacées mais d'après le type adopté on voit sur la paroi Sud saints Antoine, Paul de Thèbes, Euthyme, Sabas et un saint inconnu; sur la paroi Ouest du bras Sud figurent deux saints inconnus autour de saint Ephrem le Syrien. La série des auteurs commence sur la paroi Ouest du bras Nord et continue sur la paroi Nord autour de saint Théodore Studite. A Studenica, les saints ermites et moines figuraient dans le transept Sud (quatre effigies de la couche d'origine sur la paroi Ouest et saint Jean Damascène dans l'intrados du passage (côté Ouest). La procession continue sur la paroi Sud du naos où on reconnaît au milieu saint Euthyme; dans la travée Ouest, sur la paroi Nord et dans le transept Nord sur la couche récente sont représentés d'autres saints de cette catégorie peut-être d'après la couche d'origine.

[121] Où on voit saints Sabas et Antoine, saints Euthyme et Arsène (cf. A. Grabar, *L'Eglise de Boïana*, Sofia, 1924, pl. XXX, XXXI).

les a sélectionnés dans les pays grecs et il passait son temps en leur apprenant comment décorer l'église selon sa volonté.[122] Pour Mileševa, Teodosije nous dit que le début des travaux a été béni par l'archevêque Sava. Le même auteur souligne aussi que Vladislav obéissait au saint archevêque en tout ce qui se rapportait aux saintes églises.[123] La conception complexe du décor de Mileševa semble confirmer le récit de Teodosije. Les peintures sur les parois du narthex, aussi bien les effigies des saints que les scènes choisies, recoupent en effet les témoignages sur la piété de saint Sava, bien éclairée par ses pèlerinages et les décors exécutés de son temps. Toujours selon Teodosije, saint Sava part pour Jérusalem, après le couronnement de Radoslav à Žiča, où il s'incline devant les lieux saints, et se rend ensuite en Palestine. Lors de ce premier voyage il visite le lieu d'ascèse de saint Gérasime, saint Sabas de Jérusalem, saint Euthyme, saint Théodose o Koinoviarchès, etc. En outre, il a voulu voir les endroits dans le désert où saint Sabas se retirait.[124] Après avoir nommé son successeur sur le trône archiépiscopal, Arsène, saint Sava effectue le second voyage en Terre Sainte. Il se rend alors non seulement à Jérusalem, mais aussi en Egypte, dans les environs d'Alexandrie et dans le désert de saint Antoine ainsi que dans celui de saint Arsène le Grand, au Sinaï, à Antioche (monastère de saint Siméon), en Arménie et à Constantinople avant d'arriver en Bulgarie. De ce voyage il rapporte des saintes affaires destinées à Studenica.[125] A Mileševa, saint Sabas de Jérusalem[126] se trouve en tête de la grande procession des saints où les représentants de Palestine détiennent une place importante à côté d'autres saints illustres et de ceux proches de saint Sava le Serbe par l'itinéraire spirituel suivi. Les thèmes narratifs peints dans le narthex de Mileševa, dont une partie est aujourd'hui perdue, avec des prolongements, semble-t-il, sur l'axe central du naos qui se rapportent à l'office du Jeudi Saint et à la Sainte-Sion, font penser aux autres décors exécutés sous l'influence directe et indirecte de saint Sava. Selon V. J. Djurić, le décor sous la coupole de Žiča, dont les fresques du 14e siècle répètent la disposition d'origine, et ensuite celui des Saints-Apôtres de Peć (milieu du 13e siècle), auraient pu refléter l'apport de saint Sava dans la transposition des conceptions des églises de Jérusalem en Serbie.[127] Domentijan, pour sa part, témoigne que saint Sava a fait ses dévotions à la Sainte-Sion, lors du premier voyage à Jérusalem, et mentionne les événements traditionnellement situés dans cette église.[128] La variante de Mileševa est, peut être, encore plus proche d'une partie du décor du réfectoire de Patmos, daté de la première moitié du 13e siècle. Il s'agit de la partie Nord où figurent la Communion des apôtres, la Prière au Jardin des Oliviers, la Trahison de Judas mais aussi le Lavement des pieds et la Mission des apôtres.[129]

[122] Cf. Teodosije éd. L. Mirković — D. Bogdanović, p. 98. Le même auteur précise à un autre endroit qu'il s'agit des artistes de Constantinople (cf. *Ibid.*, p. 136).

[123] Cf. *Ibid.*, p. 170.

[124] Au retour il s'est arrêté au Mont Athos, à Salonique. Revenu à Studenica, saint Sava part, après la translation de Stefan de Studenica à Žiča, pour visiter les monastères serbes (cf. *Ibid.*, 159—162, 164—167). Teodosije place ensuite le début des travaux à Mileševa (cf. *Ibid.*, p. 170). Voy. aussi la note 2. Domentijan (*Životi Svetog Save i Svetog Simeona*, éd. L. Mirković, Beograd, 1938, p. 151—165) donne un long récit de ce voyage, mais à l'exception de saint Sabas de Jérusalem et de saint Euthyme (cf. *Ibid.*, p. 157—158), ne nomme que les lieux et les déserts visités.

[125] Cf. Teodosije, *op. cit.*, p. 171—172, 178—190. Domentijan (*op. cit.*, p. 177—203) ne cite aucun saint nommément.

[126] L'homonyme de saint Sava, à qui il a dédié auparavant la chapelle de sa cellule près de Karyès au Mont Athos (cf. *Ibid.*, p. 72—73), qu'il n'oublie pas de visiter lors de son passage au Mont Athos (cf. *Ibid.*, p. 163). Saint Sava le Serbe a donné aussi une place d'honneur à ce saint à Studenica.

[127] Cf. V. J. Djurić, Sveti Sava i slikarstvo njegovog doba, *Colloque international Sava Nemanjić — Saint Sava, Beograd 1976*, Beograd, 1979, p. 252—253.

[128] Cf. Domentijan, *op. cit.*, p. 154.

[129] Ces peintures datent de la première moitié du 13e siècle. Sur la paroi se suivent, de droite à gauche, la Communion des apôtres, la Prière au Jardin des Oliviers et la Trahison de Judas. On y voit également le Lavement des pieds, tandis que la Mission des apôtres (Mt. 28:19) occupe la voûte, au-dessous du Reniement de Pierre (cf. Orlandos, *Patmos*, p. 195—208). Toutefois ce ne sont pas les seuls thèmes figurés. La partie Sud du réfectoire, de la seconde moitié du 13e siècle, a été consacrée à la Passion et la Résurrection du Christ et à l'Ouest on a représenté la dispute entre orthodoxes et hérétiques. Sur l'office du Jeudi saint dans le réfectoire voir Dj. Stričević, Trpezarija u Dečanima, *Actes du Colloque Dečani et l'art du XIVe siècle dans le monde byzantin, Beograd — Dečani 10—15 septembre* 1985, à paraître. Sur le rapport entre le décor du narthex et celui du réfectoire, en général, cf. P. Miljković-Pepek, Smisao ikonografskog programa u južnom tremu crkve u Veljusi, *Zograf* 13, Beograd, 1982, p. 38—39.

Les liens de ce monastère avec Jérusalem ont déjà été exprimés de façon picturale dans la chapelle de la Vierge (1185—90) où se trouvent de nombreuses effigies de prélats de Jérusalem.[130]

Le décor du narthex de Mileševa peut ensuite être compris au delà de la référence aux événements mentionnés comme une allusion à la vraie foi qu'il s'agisse du Sion et de la symbolique complexe du Temple de l'Ancien Testament,[131] dont l'importance s'étend à toute Jérusalem que l'on appelle Ville sainte,[132] ou de la Sainte-Sion. Nous savons que dans la vie des saints ascètes, dont celle de saint Antoine, la montagne de Sion est le symbole de la foi inébranlable, l'aide contre la tentation.[133] Dans la vie de saint Sabas de Jérusalem, au moment où le dogme chalcédonien est menacé, les pères adressent une lettre à l'empereur Anastase Ier en rappelant le pouvoir qui lui est donné par le Christ de soutenir toutes les églises et surtout la Mère des Eglises, la Sainte Sion.[134] Saints Euthyme, Sabas et Théodose o Koinoviarchès, représentés à Mileševa, prirent une part active à la lutte contre les hérésies christologiques du 5e siècle défendant la définition de foi proclamée au IV^e Concile Oecuménique de Chalcédoine. La Prière au Jardin des Oliviers et l'Incrédulité de Thomas, expriment un moment d'hésitation et de doute ainsi que la confirmation de la vraie foi. En ce qui concerne l'office du Jeudi saint, il met au premier plan Judas qui a perdu le fruit de ses travaux antérieurs en une nuit et nous savons que le moine qui ne ce soucie pas tous les jours de son âme court le même danger.[135] Les thèmes évôqués, ensemble avec les effigies choisies des serviteurs du Seigneur, font penser au Psaume 124,1 qui dit: »Ceux qui mettent leur confiance dans le Seigneur sont comme le mont Sion, qui est inébranlable, fixé éternellement«.[136]

L'intermédiaire entre le monde céleste de ce décor et la famille Nemanjić, représentée aussi, est le délégué de Dieu sur terre, l'empereur byzantin. D'autant plus qu'il s'agit d'abord du fondateur de l'Empire chrétien, Constantin, *ktitôr* de la basilique d'Eléona[137] entre autres, et de sa mère Hélène, que les récits de la fin du 4e siècle font intervenir dans la découverte de la vraie croix.[138] La Cour serbe fait partie de la famille fictive de tous les souverains chrétiens dont le père est l'empereur byzantin, théorie élaborée par la chancellerie constantinopolitaine et acceptée par les autres intéressés.[139] Si l'empereur, à côté de saint Constantin et de sainte Hélène, était le beau-père de Radoslav, Théodore Ier Ange (1224—30), cette alliance renforcerait le lien évoqué.[140] Au sein de la famille Nemanjić, saint Sava le Serbe est figuré en archevêque

[130] Sur la paroi Nord figurent, après saint Jacques, frère du Seigneur, saint Saluste, saint Macaire I^{er}, saint inconnu et saint Elie I^{er}; saint Praulios ou Iouvenalios est placé sur la paroi Sud (cf. Orlandos, *Patmos*, p. 158, 169).

[131] Cf. Is. 2:1—5, Michée 4:1—2, Ps. 47.

[132] Cf. Is. 48:2, Livre de Néhémie 11:1.

[133] Cf. *PG* 26, col. 917 B et Hamman — Andilly — Lavaud, *op. cit.*, p. 63.

[134] Cf. Schwartz, *op. cit.*, p. 153. et Festugière, *op. cit.*, III_2.

[135] Comme c'est dit dans la vie de saint Antoine (cf. *PG* 26, ch. 18 et Hamman — Andilly — Lavaud, *op. cit.*, ch. 18).

[136] Ce Psaume est rarement illustré dans les manuscrits. Ceci est le cas dans le Psautier d'Utrecht où on voit la cité de Jérusalem avec ses montagnes, son peuple en prière près du Temple et dans le Psautier de Vatican gr. 1927 où on a représenté la Montagne de Sion (Cf. S. Dufrenne, *Tableaux synoptiques de 15 Psautiers médiévaux*, Paris, 1978).

[137] Cf. Egérie éd. Maraval, p. 69.

[138] Cf. *Ibid.*, p. 66 et G. Frolow, *La relique de la Vraie Croix*, Paris, 1961, p. 55—58 et pièces justificatives nos 2, 13, 27, 43, 258, 298 et 449.

[139] Cf. G. A. Ostrogorskij, Die Byzantinische Staathierarchie, *S. K.* VIII, Prague, 1936, p. 41—61.

[140] Autour de cette effigie sont figurés saint Jean Kalybitès, saint Constantin et sainte Hélène. Le premier saint n'apparaît ni sur la monnaie de Jean III, où on voit saints Théodore, Démétrius, Georges et l'archange Michel, ni sur celle de Théodore Ier qui choisit surtout saint Démétrius et ensuite saint Théodore et l'archange Michel (cf. M. F. Hendy, *Coinage and Money in the Byzantine Empire* (1081—1261), Washington, 1969, p. 237—256, 268—274). Mais la référence constantinienne trouve une autre expression sur la monnaie de Jean III qui se fait représenter, à trois reprises, à côté de saint Constantin (cf. *Ibid.*, p. 238, 239 et 242). Voy. aussi les notes 7—9. Rappelons aussi que la question de la contemporanéité du décor du naos et de celui du narthex a été posée. Pour N. L. Okunev (*Byzantinoslavica*, 7, p. 38—42) et V. J. Djurić (*Actes du XV^e Congrès*, I, p. 192 et Idem, *Istorija srpskog naroda*, I, p. 411) la réponse est affirmative. Ce dernier auteur pense qu'il s'agit, peut-être, d'une réalisation des artistes de Thessalonique. S. Radojčić (*Mileševa*, p. 16, 27, 32) discernait, en revanche, deux tendances; celle du narthex, quelque peu postérieure, aurait été l'oeuvre d'un atelier monacal, venu probablement de Constantinople. L'impression d'ensemble est, en effet, différente et même les saints personnages du naos (Siméon de la Présentation ou le prophète Elie cf. *Ibid.*, pl. V, XXVIII) les plus proches des moines du narthex sont peints à traits larges qui ne rappellent pas la minutie avec laquelle les artistes du narthex ont exécuté les chevelures et les barbes.

Fig. 1. Mileševa, narthex, partie Nord de la paroi Est et la paroi Nord

Fig. 3. Mileševa, narthex, paroi Sud et la partie Sud de la paroi Est

Fig. 2. Mileševa, narthex, paroi Ouest

Fig. 4. Mileševa, narthex, paroi Ouest, saint Euthyme et saint Arsène

Fig. 6. Les Saints-Anargyres, nef Sud, mur Nord, saint Antoine, saint Euthyme et saint Arsène (d'après Pelekanidis-Chatzidakis)

Fig. 5. Hosios Loukas, bas-côté Sud-Ouest, intrados vers le carré central, partie Sud, saint Euthyme

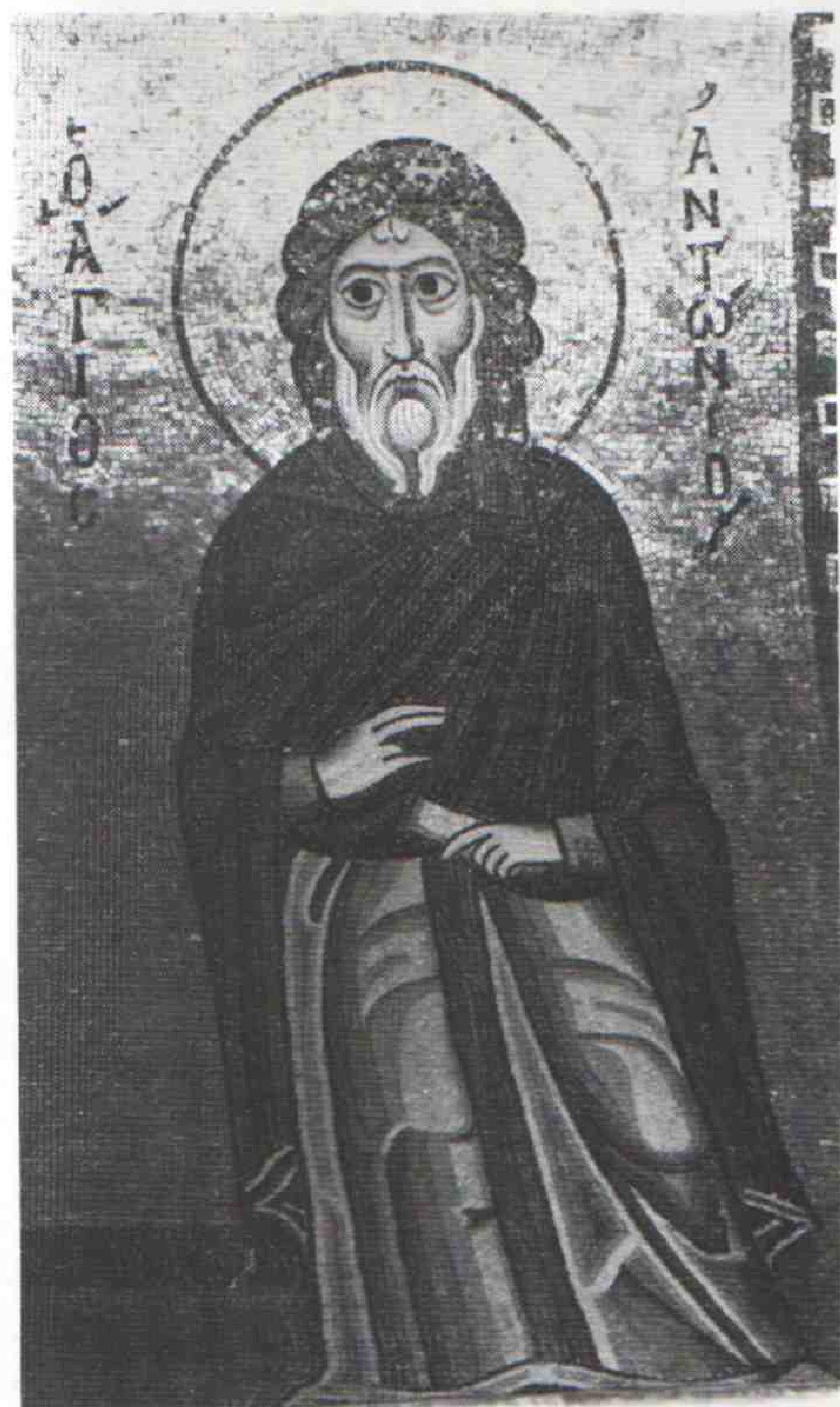


Fig. 7. Hosios Loukas, bas-côté Nord-Ouest, intrados vers le carré central partie Nord, saint Antoine

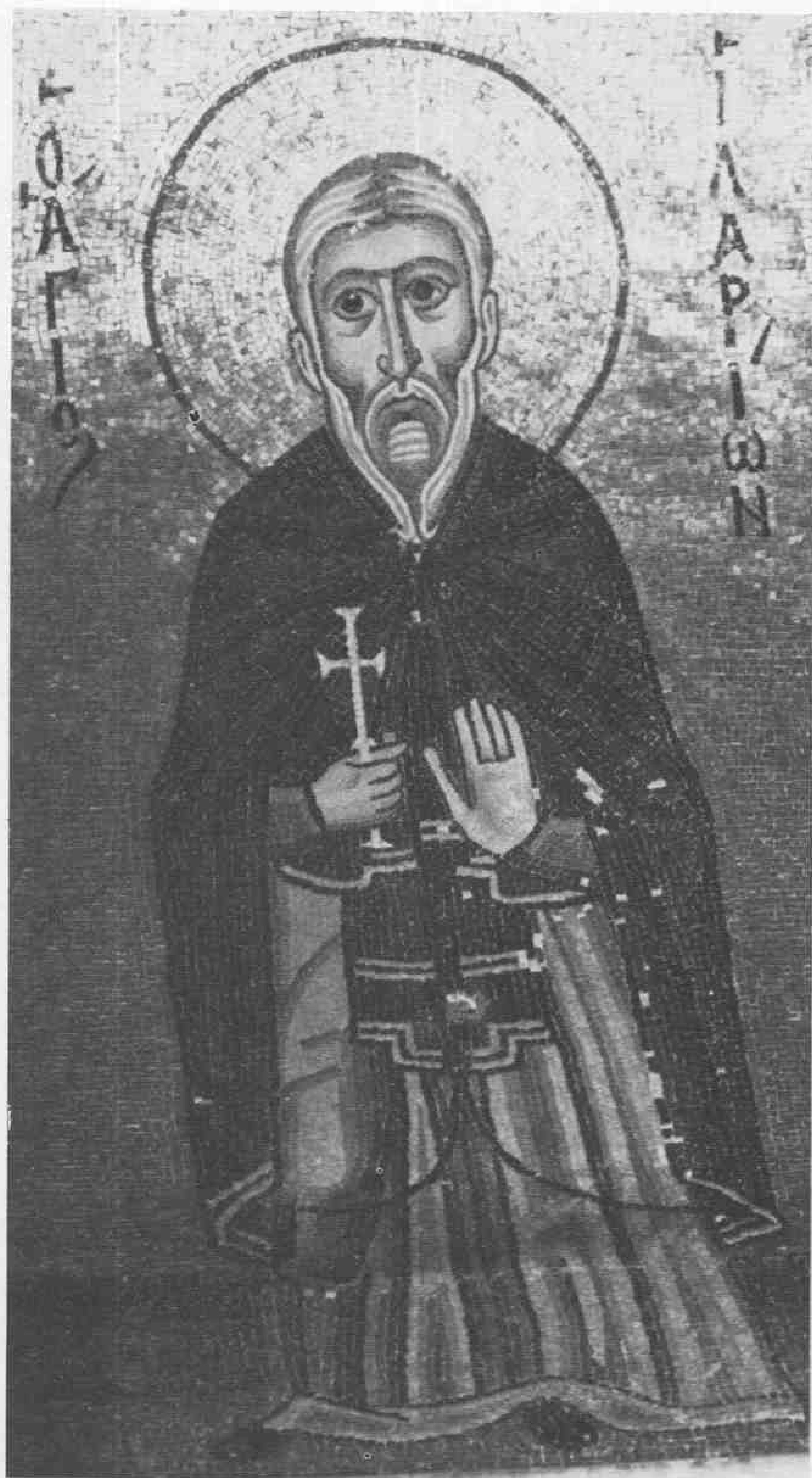


Fig. 8. Hosios Loukas, bas-côté Nord-Ouest, intrados vers le carré central, partie Sud, saint Hilarion

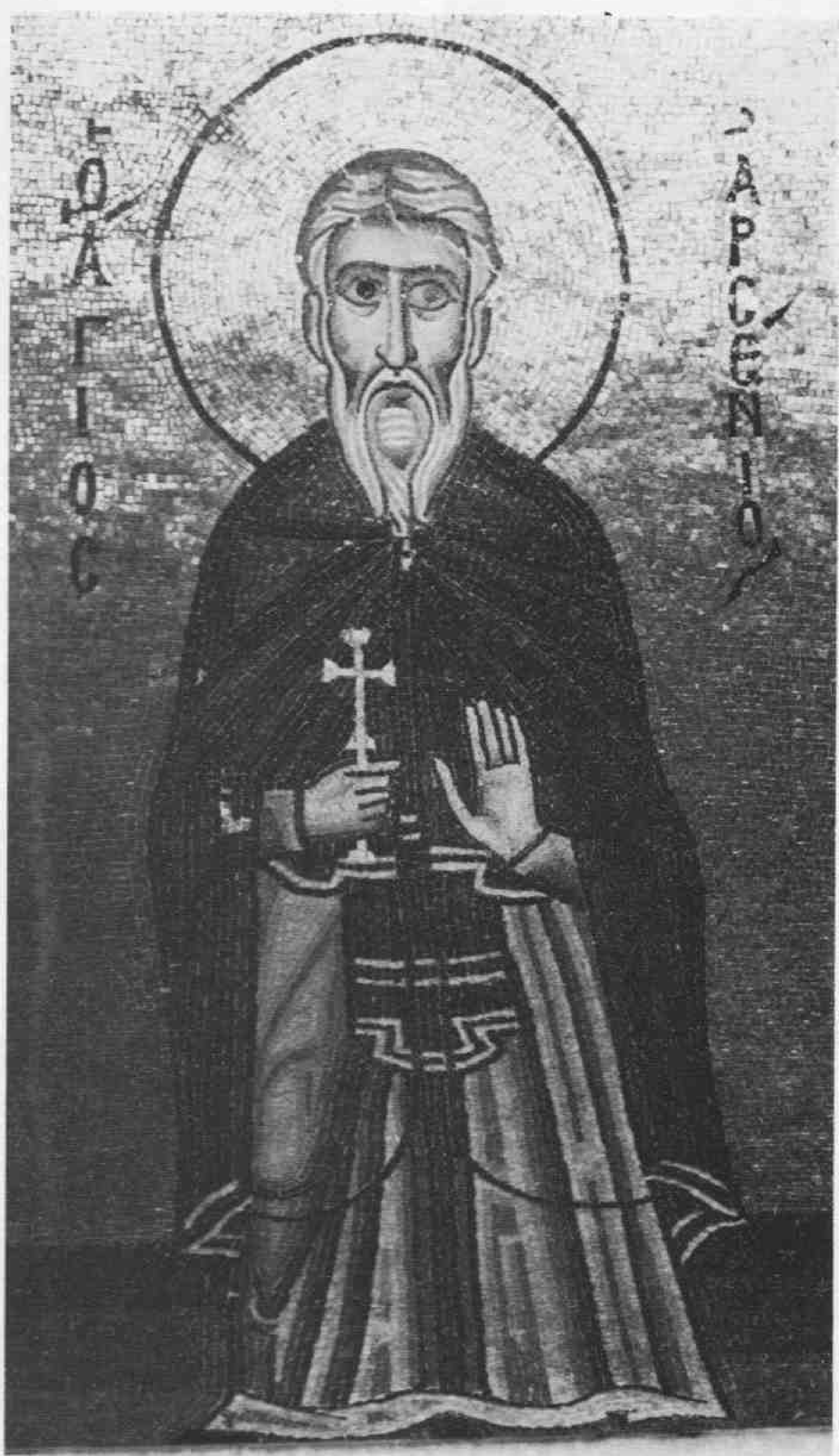


Fig. 9. Hosios Loukas, bas-côté Nord-Ouest, intrados vers le carré central, partie Nord, saint Arsène

Fig. 10. Hosios Loukas, bas-côté Sud-Ouest, intrados vers le carré central, partie Sud, saint Sabbas de Jérusalem

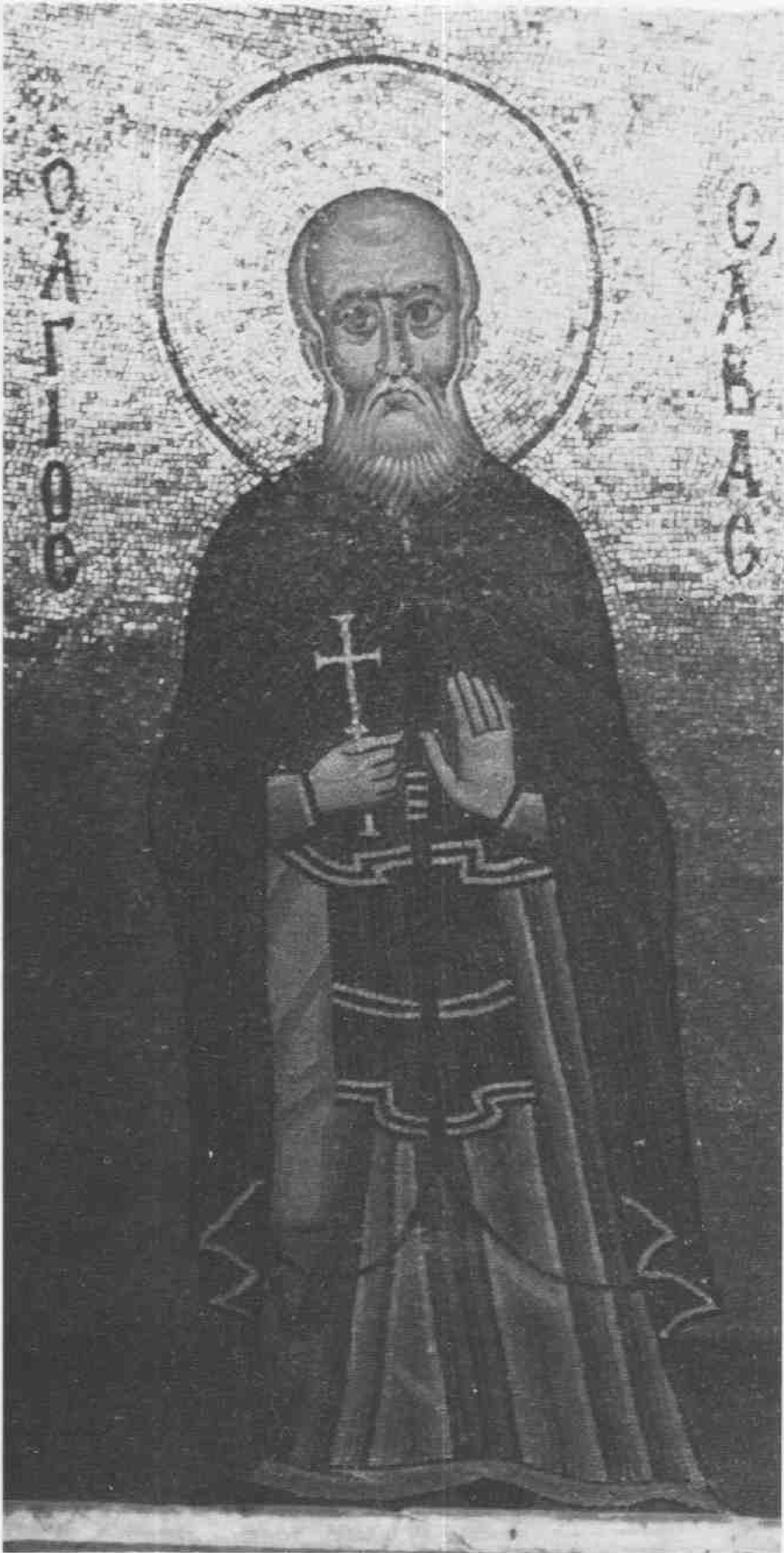


Fig. 12. Hosios Loukas, bas-côté Sud-Ouest, intrados vers le bras Ouest, partie Ouest, saint Macaire l'Egyptien

Fig. 11. Studenica, pilier Sud-Ouest, face Nord, saint Sabas de Jérusalem

Fig. 14. Nerezi, mur Sud, saint Paul de Thèbes

Fig. 13. Mileševa, narthex, mur Ouest, saint Onoufre et saint Macaire

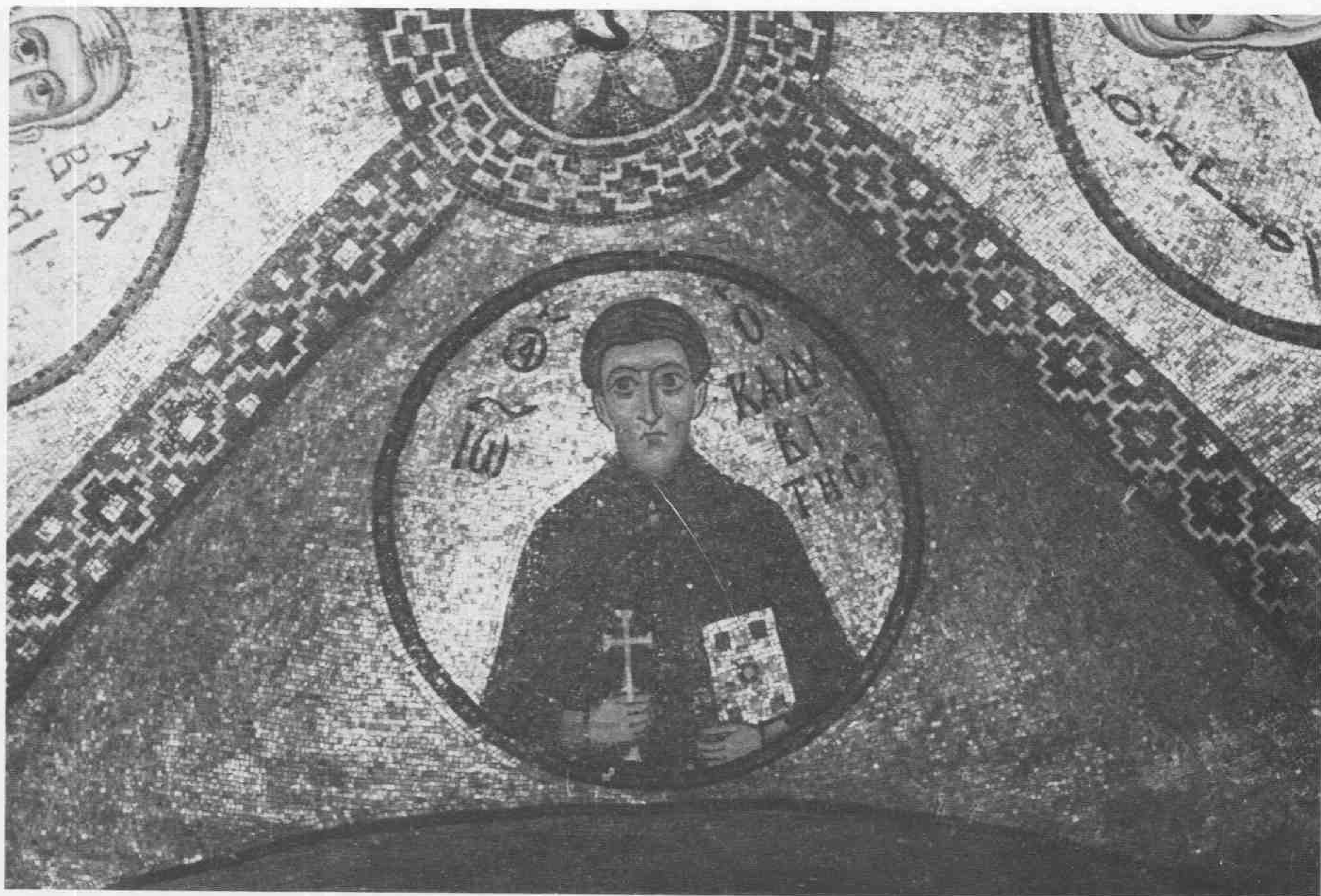


Fig. 15. Hosios Loukas, voûte du bas-côté Sud-Ouest, partie Sud, saint Jean Kalybitès

Fig. 16. Hosios Loukas, voûte du bas-côté Nord-Ouest, partie Ouest, saint Théoctiste

Fig. 17. Ménologe de Basile II, fol. 230, saint Jean l'Hésychaste
Fig. 18. Žiča, chapelle Nord, paroi Nord, Dormition de saint Sabbas de Jérusalem (photo E.P.H.E/Ve Section-Sorbonne)

Fig. 20. Sopoćani, chapelle Sud, paroi Nord, Accueil des reliques de Siméon Nemanja à Studenica, détail

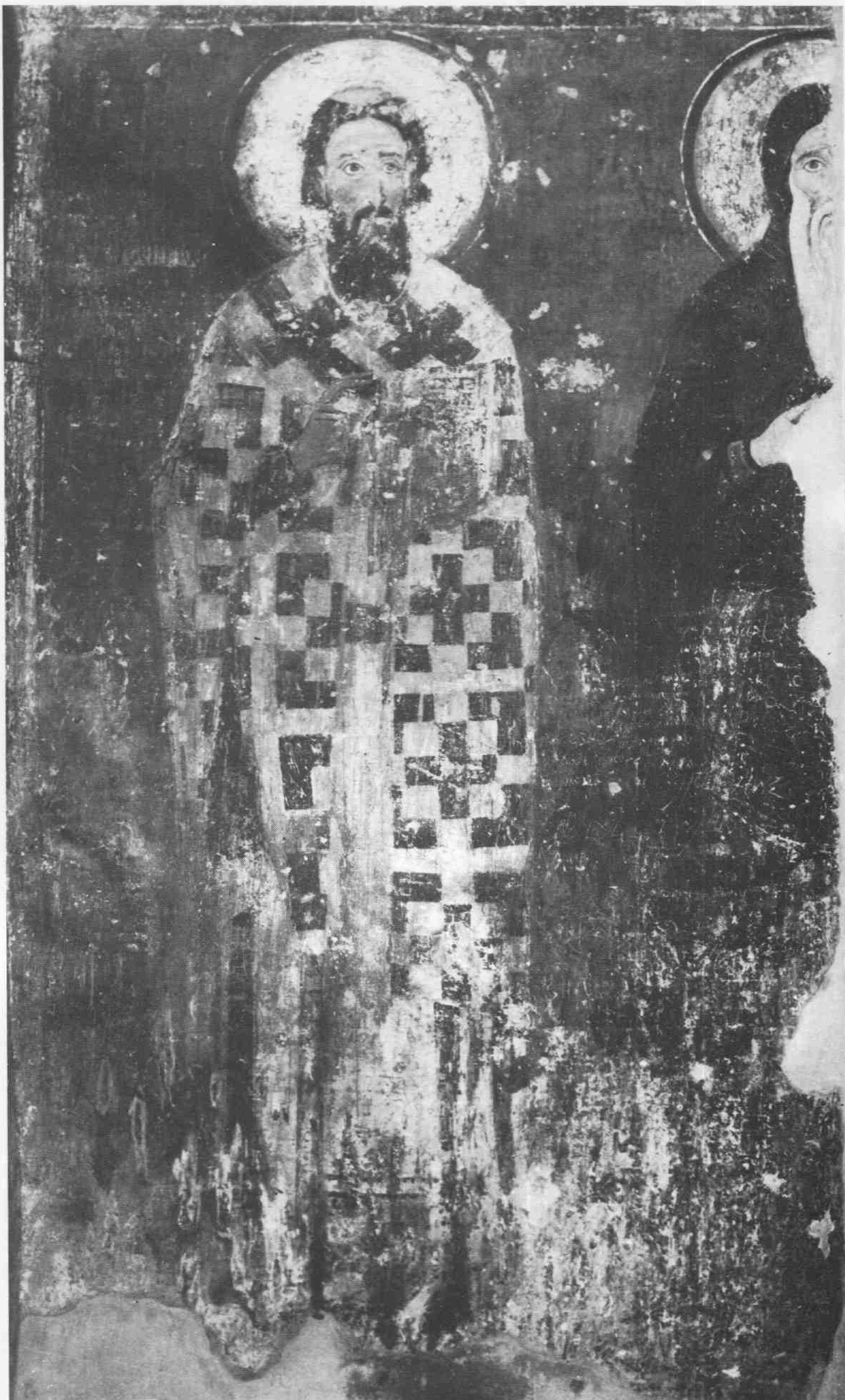


Fig. 19. Mileševa, narthex, partie Nord de la paroi Est, saint Sava le Serbe et saint Siméon Nemanja

Fig. 21. Mileševa, saint Constantin et sainte Hélène

Fig. 22. Mileševa, saint Jean Kalybitès et saint Alexis „l'Homme de Dieu"

(fig. 19) comme c'est le cas sur l'autre portrait exécuté de son vivant dans la chapelle de Radoslav à Studenica (1233/34). Cette iconographie, créée et entretenue par la Cour et par l'Eglise,[141] concorde avec la description de saint Sava dans les visions racontées par Teodosije. Saint Sava apparaît en prêtre au moine Néophyte, guéri sur sa tombe vide à Tirnovo, et aux soldats qui l'ont vu à côté de son père, lui-même vêtu en moine.[142] Les raisons de cette iconographie sont à chercher dans l'importance de l'archevêché pour l'Etat serbe, surtout vers les années trente du 13e siècle où ce privilège précieux est aussi récent. Saint Sava accepte, dans l'intérêt de son pays, de faire partie du monde hiérarchisé et il n'a été que rarement représenté en moine. Son image (fig. 20) dans la scène de l'accueil des reliques de Nemanja à Studenica, peinte dans la chapelle Sud de Sopoćani vers 1265,[143] s'inspire probablement des portraits aujourd'hui disparus. Tandis que l'effigie de Rudenica (1402—5) ne correspond plus à l'iconographie d'origine.[144] Mais le choix exclusif et personnel des saints ermites et moines dans le programme du narthex de Mileševa, si on admet qu'il soit conçu par saint Sava, exprime son appartenance à cette famille spirituelle, en dépit de l'aspect donné à sa propre effigie. Le dilemme entre la vie solitaire et la hiérarchie ecclésiastique, *topos* de l'hagiographie monastique, a sa place dans la biographie de saint Sava. Le moine peut être appelé à exercer les fonctions d'higoumène, dans le monachisme, ou d'accéder à l'épiscopat. Toutefois, le statut d'anachorète, acquis après les étapes du cénobion et de la laure, est mieux perçu. La vie d'isolement peut être abandonnée pour une place élevée dans la cléricature mais cette décision se justifie par la volonté de Dieu qui est, dans le cas de saint Sava, annoncée par l'Empereur et le Patriarche.[145] En même temps c'est un service rendu à son pays, après une forte résistance[146] et un regret non dissimulé d'être obligé de s'éloigner du désert.[147] Mais aussitôt que la situation générale ne l'exige plus saint Sava fuit la gloire des hommes en décidant de céder le pouvoir archiépiscopal à son successeur, Arsène, nommé par lui, et de terminer sa vie à l'étranger.[148] Sous cet éclairage, il semblerait que le peintre, ou les peintres, qui ont réalisé le décor du narthex de Mileševa conçu par saint Sava, ont transmis une sorte de testament[149] du saint sur son attachement profond à la Terre Sainte, Jérusalem et Palestine, à ses sanctuaires et ses saints solitaires, prouvant également sa fidélité à l'idéal ascétique qui avait été celui de sa jeunesse.

141 Cf. Milošević, dans *Sava Nemanjić — Sveti Sava*, Beograd, 1979, p. 279—318.

142 Teodosije nous décrit d'abord Rastko comme un jeune homme beau. Ensuite il nous précise qu'au moment où il devient le moine Sava les hommes de Nemanja prennent ses habits et „ses cheveux clairs, dorés" (cf. Teodosije, *op. cit.*, p. 14, 26). Beaucoup plus tard, quand Vladislav ouvre le tombeau de Sava à Trnovo on trouve son corps intact, ses cheveux et sa barbe clairs (cf. *Ibid.*, 196). Mais l'iconographie adoptée correspond surtout à la description donnée de saint Sava dans les visions citées. Néophyte le décrit comme „une silhouette claire, vêtue des habits clairs de prêtre..." (cf. *Ibid.*, p. 201). Les soldats disaient „on a vu saint Siméon et saint Sava devant nous sur les cheveaux, un vêtu humblement en moine, l'autre orné de vêtements clairs de prêtre" (cf. *Ibid.*, p. 205).

143 Cf. V. J. Djurić, Istorijske kompozicije u srpskom slikarstvu srednjega veka i njihove književne paralele, *Zbornik radova Vizantološkog instituta* VIII/2, Beograd, 1964, p. 72—90, fig. 5. Selon le même auteur le peintre a pu voir Sava en moine dans la composition des donateurs de Studenica sur la paroi du portail Ouest (cf. Idem, Portreti na kapiji Studenice, *Zbornik Svetozara Radojčića*, Beograd, 1969, p. 109).

144 Saint Sava est ici aux cheveux courts, abondants, chatains (cf. Idem, *Vizantijske freske u Jugoslaviji*, Beograd, 1974, fig. 95).

145 Cf. Teodosije, *op. cit.*, 123. Domentijan (éd. *op. cit.*, p. 114—115) parle surtout de l'Empereur.

146 Cf. *Ibid.*, p. 114 et Teodosije, *op. cit.*, p. 124.

147 Cf. Domentijan, *op. cit.*, p. 117—118 et Teodosije, *op. cit.*, p. 130.

148 Cf. Domentijan, *op. cit.*, p. 177 et Teodosije, *op. cit.*, p. 171—172.

149 Une des fonctions liturgiques du narthex, dès l'époque paléochrétienne, était celle des offices commémoratifs (cf. J. Jeličić, Narteks u ranokršćanskoj arhitekturi na području istočnog Jadrana, *Prilozi povjesti umjetnosti u Dalmaciji*, 23, Split, 1983, p. 37). Parmi les témoignages sur les tombeaux d'anachorètes placés à cet endroit (fin 6e — début 7e s.) figure le récit de Jean Moschos (*Pré spirituel*, éd. M.-J. Rouet de Journel, Paris, 1946, ch. 83, 87, 89, 134, 138 et 139). Saint Sava le Serbe célébrait, avec les moines, à la veille de la fête de saint Siméon les vêpres dans le narthex de Chilandar et ensuite à Studenica (cf. Domentijan, *op. cit.*, p. 86—87, 96—97 et Teodosije, *op. cit.*, p. 71—72, 87—88). Voy. également V. Petković, Žiča, *Starinar* I, II, Beograd, 1907, p. 173—187; L. Mirković, *Pravoslavna liturgika ili nauka o bogosluženju pravoslavne istočne crkve*, I, Beograd, 1965, p. 109—110; G. Babić, *Chapelles*, p. 168 et P. Miljković-Pepek, *Zograf*, 13, p. 37 et n. 7, 9, p. 39. Sur la translation des reliques de saint Sava de Tirnovo à Mileševa (cf. Domentijan, *op. cit.*, p. 215—216 et Teodosije, *op. cit.*, p. 204).

ЛИКОВИ ПУСТИНОЖИТЕЉА И МОНАХА У ДЕКОРУ МИЛЕШЕВСКЕ ПРИПРАТЕ

СВЕТЛАНА ТОМЕКОВИЋ

Декор милешевске припрате, датован око тридесетих година 13. века, састоји се из три тематске целине и одвија се здесна на лево. Најнижи појас источног зида и једног дела бочних зидова припада владарској иконографији. Друга велика целина састоји се из ликова светитеља представљених у целој фигури (остатак првог појаса) или у попрсју (највећи део друге зоне). Најзад, наративне сцене су покривале некада све више површине припрате. Владајућу породицу Немањића, коју сачињавају Стефан Првовенчани, Радослав и Владислав, предводе оснивач те династије, Симеон Немања, у одећи монаха и први српски архиепископ, свети Сава, у свештеничкој одећи. Преко пута Немањића се налазе, на источном зиду, свети Константин и Јелена, и на јужном зиду непознати византијски цар. Асоцијација тих светитеља са једним другим царским портретом, и алузија на идеју „нови Константин", врло су ретке. Један старији пример се налази у Çavuşinu где је Нићифор II Фока представљен, са својом породицом, у малој северној апсиди, док су свети Константин и Јелена смештени у централној апсиди. Два носиоца царске титуле могла су осетити потребу, у то време, да се позову на Константина, Јован III Дука Ватац и Теодор I Анђео.

Друга велика целина у сликарству милешевске припрате састоји се из импресивне галерије ликова светих пустиножитеља и монаха. Та велика поворка почиње на северном зиду, одмах иза породице Немањића, са светим Савом Јерусалимским и Антонијем Великим. На западном зиду следе, здесна на лево, свети Павле Тивејски, Арсеније, Јефтимије, Макарије Велики, Онуфрије и један непознати монах. Већина тешко оштећених представа јужног зида није идентификована осим оне Теодора Студита. У другом појасу је насликана серија попрсја која почиње на источном зиду, изнад светог Саве, са портретом светог Теоктиста. На северном зиду се налазе свети Иларион, Јован Трехин, светац чије је име истрвено, и свети Герасим. Попрсја светог Јована Посника и светог Варлаама су постављена на крајњим ивицама западног зида. На јужном зиду су насликани свети Јоасаф, вероватно свети Варсануфрије, свети Алексије Божији човек и свети Јован Каливит. Портрет светог Јоаникија на источном зиду, изнад светих Константина и Јелене, закључује ову серију. Представе светих столпника налазиле су се некада изнад ове зоне на источном и западном зиду.

Иконографија светих пустиножитеља и монаха се утврђује постепено и идентификовани светитељи у припрати Милешеве потичу из различитих хронолошких слојева. Најстарији примери су ликови светих Јефтимија и Саве Освећеног из Santa Maria Antiqua у Риму (8. век). Затим следе кападокијски примери из 10. века: свети Антоније, Макарије и Арсеније. У Менологу Василија II су представљени свети Иларион, Јоаникије, Павле Тивејски и свети Јован Каливит, свети Теоктист у Светом Луки, свети Јован Посник у Јефтимијевом синаксару, свети Онуфрије у Панагији тон Халкеон, свети Варлаам и свети Алексије Божији човек у Лондонском Псалтиру и свети Герасим у испосници светог Неофита код Пафоса. Најраспрострањенији су неоспорно ликови светог Јефтимија и светог Антонија. Свети Иларион, Онуфрије, Арсеније и Сава Јерусалимски су сликани ређе. Ликови светог Макарија и светог Павла Тивејског су још ређи, док остали светитељи милешевске припрате спадају у релативно ретке или сасвим неуобичајене представе.

Судећи по идентификованим ликовима светитеља у милешевској припрати, прво место припада испосницима Палестине, као што су свети Иларион, Теоктист, Јефтимије, Герасим, Сава Јерусалимски и Варсануфрије. Затим следе први египатски монаси и њихови чувени наследници. Три аскете припадају традицији Цариграда и Мале Азије, свети Јован Посник, Јован Каливит и свети Јоаникије. Свети Алексије Божији човек је родом из Рима, док су свети Варлаам и Јоасаф легендарни свеци из Индије. Распоред представљених пустиножитеља и монаха казује више о идеји која је руководила сликаре у избору светитеља. Почасно место припада светом Сави Јерусалимском, имењаку и светом покровитељу светог Саве Српског, иза кога долазе чувени монаси који образују мале групе. Почетак друге зоне је организован на сличан начин пошто је, духовни учитељ светог Саве Освећеног, свети Теоктист насликан пре првог великог наставника подвижничког живота Газе и Палестине, светог Илариона. У првом делу другог појаса изгледа да је била насликана палестинска серија у директној вези са светима Савом Јерусалимским. После

светог Теоктиста и светог Илариона следе, вероватно, свети Јован Исихаст и свети Теодосије Киновијарх, и свети Герасим. Избор осталих светитеља овог појаса могао би почивати на аналогијама између њихових живота и живота светог Саве Српског. Ради се о Јовану Поснику, Варлааму и Јоасафу, Варсануфрију узору Теодора Студита, Алексију Божијем човеку, Јовану Каливиту и Јоаникију.

Последњу велику сликарску целину у милешевској припрати представљају наративне сцене. Данас могу бити протумачене само теме западног зида: Неверовање Томино у тимпану, и ниже, Молитва у Гетсиманском врту са Издајством Јудиним. Избор сцена је несвакидашњи и чини се да би могао бити доведен у везу са Сионским празницима и богослужењем на Велики четвртак. Успење Богородице је уобичајено на западном зиду наоса. Међутим, Мисија апостола, у поткуполном простору у источном делу наоса, пандан Неверовању Томином у припрати, ретко је сликана. Осим друге две поменуте сцене у припрати су могли бити насликани Тајна вечера, Прање ногу и Духови, на данас оштећеном делу, пошто они недостају у првобитном сликарству наоса. У сваком случају неуобичајено место Причешћа апостола, литургијске евокације Тајне вечере, у западном делу наоса приближава ту сцену припрати и ставља је у централну осу декора којој припадају Мисија апостола и Неверовање Томино. У домен хипотеза спада и предложено тумачење фрагментарне фреске јужног зида као Смрти светог Саве Јерусалимског.

Несвакидашњи програм милешевске припрате нема директних паралела ни у ранијој ни у савременој византијској уметности. Његова сложена концепција је захтевала изузетно познавање православне историје и богословске мисли и по свој прилици је дело светог Саве. Сликарство на зидовима припрате, ликови светитеља као и изабране сцене, подудара се са сведочанствима о његовом пијетету у светлости ходочашћа у Јерусалим и Палестину и црквава осликаних под његовим директним и индиректним утицајем (поткуполни декор Жиче и Светих Апостола у Пећи). Милешевска варијанта је блиска и једном делу декора трпезарије у Патмоском манастиру из прве половине 13. века. Везаност овог манастира за Јерусалим изражена је на ликовни начин већ у Богородичиној капели, где су смештени ликови јерусалимских патријараха. Сликарство милешевске припрате би могло затим бити схваћено, изван позивања на поменуте догађаје, као алузија на праву веру уопште било да се мисли о Сионској гори или да је реч о Сионској цркви.

Између небеског света овог сликарства и представе породице Немањић посредник је божији изасланик на земљи, византијски цар, утолико пре што је овде прво приказан оснивач хришћанског царства Константин. Међу Немањићима свети Сава је приказан као архиепископ. Можемо претпоставити да свети Сава прихвата, у интересу своје земље, да уђе у свет хијерархије због важности архиепископије за српску државу и да је зато ретко представљан као монах. Али у милешевској припрати, упркос свом званичном портрету, свети Сава је, изгледа, указао на своју духовну породицу уз помоћ искључивог и личног избора светих пустиножитеља и монаха. У том случају сликар милешевске припрате, осликане за живота светог Саве, спровео је његову замисао која би била нека врста светитељевог завештања о његовој дубокој везаности за Свету земљу, Јерусалим и Палестину, за њена светилишта и њене испоснике, као и доказ верности аскетском идеалу за који се свети Сава определио у својој младости.

МИЛЕШЕВА И СТУДЕНИЦА

ИВАН М. ЂОРЂЕВИЋ

Свакако да нема ништа занимљивије и при том незахвалније од истраживања и тумачења једног споменика који је током векова прилично изгубио од свог првобитног изгледа. Покушати да у једној целини, која у неким деловима делује као контура, а у неким као јасна, изоштрена слика, реконструишете и схватите монумент времена, људи и менталитета, заиста се поставља као тежак задатак. Ипак, прилика какав је овај скуп захтева од нас већи напор у трагању за оним мислима и осећањима која су подстицала наше далеке претке на стварање узвишених дела као што је то црква Вазнесења Христовог у Милешеви,[1] маузолеј њеног ктитора Владислава и место гроба великог духовника и политичара „*богоносног оца*" светог Саве, који је, мора се одмах рећи, сам веома заслужан за њено настајање. Размишљајући о теми скупа — Милешева у историји српског народа — учинило ми се као врло битно разматрање односа Богородичине цркве у Студеници и Милешеве, нарочито због тога што је главна студеничка црква представљала модел који ће у различитим варијантама и на различитим нивоима значења бити често понављан у српској средњовековној стварности. С друге стране, стоји чињеница да се упоредном испитивању архитектуре, скулптуре, сликарства, намене и значења ова два споменика до сада, сем изузетно, није посвећивала одговарајућа пажња, те би приступањем овом проблему добили неке занимљиве одговоре како о Милешеви тако и о Студеници.

Богородичина црква у Студеници је на први поглед више идејни модел Милешеви, али ако се боље удубимо, брзо ћемо схватити да је она била и њен значајни практични узор. Не ретко смо склони да кажемо како уметнички значај једног црквеног споменика превазилази његову културно-историјску важност. Такви закључци одводе нас од суштине стварања задужбина, пошто је оно садржавало, нема сумње, и будуће трајање у историји. Дошло је време, изгледа, да се вратимо оним идејама, од којих су почињали наши далеки претходници у науци, да у српским задужбинама читамо и историју. Управо на примеру упоређења Милешеве и Студенице сазнајемо какви су били механизми преношења, директно произашли из начела опонашања прототипа, опонашања од кога је опет зависило начело трајања, што је у крајњој линији својеврсни историцизам. Тим путем, напослетку, стићи ћемо до идеолошке везе две цркве, до значења које ова два монумента у себи носе, посебно као места култа прва два српска светитеља. Свој веома надахнути текст Светозар Радојчић[2] почиње казивањем Теодосија о настајању Милешеве. Ми наводимо оне речи овог писца које се односе на место и значај Студенице и Милешеве: „*Свеше миро-*

[1] Милешевској цркви су до сада посвећене две монографије: N. L. Okunev, *Милешево. Памятник сербского искусства XIIIв.*, Byzantinoslavica VII, Prague 1939, 33—107; С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1963. Сабрану библиографију о зидном сликарству до 1972/3. cf. код В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 193—194.

[2] С. Радојчић, *op. cit.*, 9.

точиве мошти преподобног Симеона леже у Великој Лаври, сазданој од њега, у цркви Пресвете Богородице у месту које се зове Студеница. Син његов, свеосвећени Сава, равноапостолни први архиепископ и учитељ српски, цео и неразрушен и благоухан лежи у великом манастиру у цркви Вазнесења Господњег, коју је сазидао благочастиви краљ Владислав, у месту које се зове Милешева."[3]

Приступајући обради ове теме дужни смо на самом почетку подсетити на хронолошке оквире и основне облике оба споменика. Богородичина црква у Студеници,[4] задужбина жупана Стефана Немање, саграђена је после 1183. године, али се на њој радило све до пред крај XII столећа. То је једнобродна грађевина са три травеја, куполом и припратом. Олтарски простор је троделан, поткуполни скоро квадратан, а уз њега су постављени вестибили. Изузев куполе, црква има чисто романско обележје, видљиво у начину зидања и скулпторалном украсу — портала, прозора, аркадног поткровног фриза итд. По свему судећи, тада је израђен камени мобилијар у цркви — олтарска преграда и саркофаг ктитора у југозападном углу храма. Неколико година касније, после 1206. године, свети Сава доноси очеве мошти из Хиландара и смешта их у Богородичину цркву. 1208/9. он, заједно са својом браћом Вуканом и Стефаном, поручује зидну декорацију, у чијем осмишљавању има главну реч. У исто време свети Сава предузима друге радове на манастирском комплексу; гради и осликава западни улаз са две куле, а његово дело је и монументална трпезарија. Између 1234. и 1236. црква добија пространу спољашњу припрату, са два бочна параклиса, коју је саградио и фрескама опремио екс-краљ Србије Радослав. По деловима циклуса светог Симеона Немање у јужном параклису сасвим јасно је изражена идеја о студеничкој цркви као месту култа првог владара независне српске државе, монаха и светитеља.

Отприлике исти пут развоја имала је црква Христовог Вазнесења у Милешеви,[5] задужбина Владислава, другог сина краља Стефана Првовенчаног. „Вероватно као управник једне области на Лиму" Владислав подиже своју задужбину у трећој деценији XIII века, можда чак на крају друге.[6] У сваком случају морала је она настати до 1228. године, о чему недвосмислено сведоче портрети Немањића у припрати.[7] Да ли је она била постављена на неку старију култну грађевину,[8] питање је које за наше разматрање нема већи значај. Првобитна милешевска црква, она коју је као свој маузолеј подигао до 1228. Владислав, представља једнобродну грађевину са полукружном апсидом, два травеја и припратом.[9] Над источним травејем налази се купола постављена на коцкасто постоље које нема ширину брода. Две правоугаоне певнице постављене су уз бочне стране поткуполног простора. До почетка осликавања уз апсиду су додати проскомидија и ђаконикон. Сви горе наведени елементи прецизно су описани сликом на два модела које у својим рукама

[3] Теодосије, *Житије светога Саве*, превео Л. Мирковић, редакција превода, предговор, коментар Д. Богдановић, Београд 1984, 205.

[4] *Историја српског народа*, I, Београд 1981, 276—277, 286—287, 395—396, 408—410 са библиографијом (В. Ј. Ђурић).

[5] *Ibid.*, 394—395, 410—412 са библиографијом (В. Ј. Ђурић).

[6] На овом скупу Сретен Петковић је прочитао своје саопштење *Настанак Милешеве* у коме је изнео податак да су милешевски монаси средином XVII века у Русији, куда су често одлазили по помоћ, причали како је Милешеву подигао свети Сава 1218/9. године. Cf. рад С. Петковића у овом Зборнику.

[7] В. Ј. Ђурић, *Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству*, Зборник за ликовне уметности Матице српске (=ЗЛУМС) 4, Нови Сад 1968, 82—83. На жалост, Радомир Николић је своје предавање *О гробу светог Саве у Милешеви*, одржано 1959, штампао тек 1982. године, cf. Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе (=Саопштења) XIV, Београд 1982, 7—24, а он је исто тако датовао у почетак треће деценије XIII века.

[8] Ђ. Бошковић — М. Чанак-Медић, *Нека питања најстаријег раздобља Милешеве*, Саопштења XV, Београд 1983, 7—23.

[9] О почетном облику Владислављеве припрате постоје две претпоставке. Наиме, до доласка сликара на јужном зиду припрате зазидани су полукружно завршени отвори. С обзиром на чињеницу да је на северном зиду сачуван отвор В. Ј. Ђурић у *Историји српског народа*, I, 395 претпоставља да су била планирана два параклиса, док В. Кораћ, *Милешевска спољна припрата и њен одјек у архитектури Трнова*, ЗЛУМС 19, Нови Сад 1983, 17 помишља да је реч о лаком, отвореном предворју.

држи ктитор Владислав.[10] Ово наглашавамо, пошто је црква, речено је, током векова претрпела извесне промене,[11] те док се не обаве систематска испитивања, нећемо бити у стању да дамо поузданије одговоре. Међутим, већ сада можемо рећи да је Владислављева задужбина на свом почетку била украшена скулптуром романичког стила. То показује доста страдали лав са некадашњег портала, поклопац крстионице (данас у спољашњој припрати) и плоча саркофага ктитора из југозападног угла наоса.[12] У декоративну пластику спада и профилисани кордонски венац који завршава сликани сокл. Стилска обележја клесаног украса повезана су са оним размишљањима да су Милешеву изградили „мајстори блиски западним концепцијама" пошто „подвлаче вертикализам грађевине и смањују пречник кубета"; „то није игра случаја: на самим вратима западних утицаја Милешева својом архитектуром — у српској уметности — највише се приближава романици".[13] По завршетку саме зграде Владислав је поручио зидне слике које су настале свакако до 1228. године, а судећи по томе што у поворци Немањића у припрати Стефан Првовенчани и Радослав на главама имају венце, севастократорске по облику, фреске Милешеве треба датовати између 1221. и 1228, у време од проглашења Радослава за наследника српског престола до смрти Стефана Првовенчаног.[14]

Неколико година касније, а сигурно до 1236, саграђена је уз првобитну милешевску цркву спољашња припрата. У свом недавно објављеном раду о милешевској припрати Војислав Кораћ[15] износи низ занимљивих и по нама веома прихватљивих објашњења о датовању, намени, ктитору и могућим облицима овог дела милешевске целине. По њему она је настала на подобије Жиче, а претходи студеничкој Радослављевој припрати; била је задужбина светог Саве, који ју је наменио себи за вечно покојиште. Коначно, то је била припрата са катихуменом, два звоника и два бочна параклиса, док је релативно ниско доње постројење опремљено фрескама Страшног суда, опет, вероватно, по жељи светог Саве, било за његовог живота укључено „у текуће обреде сакралне целине цркве".[16] Тражећи одговор на питање „са којих је разлога просторна схема Жиче пренета у Милешеву", Кораћ објашњава да је она „морала бити изграђена тако да угледни монах Сава настави живот и рад у околностима сличним онима које је имао у Жичи".[17] После смрти светог Саве у Трнову 1236. или 1237.[18] краљ Владислав, ктитор цркве, испуњава жељу свога стрица, са којим је без сумње имао веома присан однос, преноси његове мошти у Милешеву, те их смешта у већ припремљену спољашњу припрату. Стари писци, Доментијан[19] и, нарочито, Теодосије,[20] подробно описују пренос моштију из Бугарске у Србију, што све заједно много личи на оне догађаје око преноса Немањиних моштију у Студеницу[21] или моштију Стефана Првовенчаног у Жичу.[22] Иако је одлука о месту гроба светог Саве већ одраније постојала, не смемо испустити из вида да је Владислав извршавајући стричеву жељу умногоме идеолошки приближио Милешеву Студеници, која је две деценије раније већ постала модел и узор не само обичног преношења облика, већ много више, прототип

[10] С. Радојчић, *op. cit.*, таб. VIII, XXXIV.

[11] Последња велика обнова која је изменила првобитни изглед изведена је од 1863. до 1868. године, cf. В. Шалипуровић, *Прилози за историју грађевинарства у средњем Полимљу*, Београд 1979, 125—142.

[12] J. Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, Нови Сад 1971, 77—78 расправља једино о оштећеној фигури лава. Поклопци саркофага и крстионице нису још истражени.

[13] С. Радојчић, *op. cit.*, 12. Романску традицију у архитектури Милешеве разрадио је В. Кораћ, *Рад једне скупине мајстора градитеља у Рашкој*, Глас САНУ CCCXXXIV, Београд 1983, 21—35.

[14] Последња истраживања Душана Синдика, саопштена у Историјском институту САНУ, указују на Радослава као савладара још од 1221. г.

[15] В. Кораћ, *Милешевска спољна припрата*, 17—40.

[16] *Ibid.*, 37.

[17] *Ibid.*

[18] *Историја српског народа*, I, 312 (Б. Ферјанчић); Теодосије, *op. cit.*, 280—281 (Д. Богдановић).

[19] Доментијан, *Животи светога Саве и светога Симеона*, превео Л. Мирковић, предговор В. Ћоровић, Београд 1938, 214—216.

[20] Теодосије, *op. cit.*, 193—204.

[21] *Старе српске биографије*, I, превео и објаснио М. Башић, Београд 1924, 23—24, 59—60; Доментијан, *op. cit.*, 298—304.

[22] Доментијан, *op. cit.*, 148—149; Теодосије, *op. cit.*, 166.

понашања једне династије. Симболична функција Студенице преноси се на остале манастире првих Немањића, а траје кроз читав средњи век. Улога светог Саве, идејног творца овог концепта, који је суштински део универзалног али и специфичног, српског погледа на свет, била је од непроцењивог значаја. Он је био тај који је дао смер обавезног понашања свих чланова династије: сви су били дужни да подижу манастире-маузолеје, који ће у себи садржавати двоструку функцију. С једне стране, у њима се прослављао култ владара, а с друге, они тиме постају сабирна, ходочасничка места, где се култ државе и нације најбоље манифестује. Делатност и понашање светог Саве могу се објаснити другим значајним личностима средњег века, оним људима који су, што се односа државе и цркве тиче, имали сличну улогу. Не бојим се да ћу погрешити ако парафразирам Ервина Панофског пошто се његов опис опата Сен Денија Сижера може готово у потпуности применити и на светог Саву.[23] Свети Сава је старешина и реорганизатор једног манастира (Студенице) који је због политичке важности и територијалног богатства надмашио многе епископије; рођак и саветник три краља (Стефан Првовенчани, Радослав, Владислав) у тренутку када круна почиње да реафирмише свој ауторитет, он је фигура јединственог значаја за историју. Своје квалитете ставља у службу два циља: оснажити моћ и власт круне и потенцирати манастир (Студеницу). На крају, да ли је уопште потребно помињати да ове речи Панофског стоје у његовој студији посвећеној значају опата Сижера за уметност свога времена.

Пошто смо разграничили фазе настајања, а делимично и описали основне облике Богородичине цркве у Студеници и Милешеве, можемо прећи на паралелно посматрање оба споменика, на тражење основних веза система компарације, оних упоришта која су у ствари тачке значења. Свака форма је симболична форма и као таква састоји се из примарног и секундарног значења. У првом моменту, у нашем случају код Богородичине цркве у Студеници, ова форма у односу на Милешеву садржи равнотежу примарног и секундарног значења. При преношењу и ширењу постоји могућност нестанка једног или другог значења. Обично се губи примарно значење и тада таква симболична форма добија репрезентативну функцију. Ово морамо имати на уму при захвату који се овде изводи.

Кад је реч о архитектури Немањине Богородичине цркве у Студеници и Владислављеве Милешеве, треба, сасвим на почетку, истаћи да нас овом приликом не занимају намере, већ готова дела; ми се држимо изгледа милешевске цркве, репродуковане на два модела које Владислав приноси као свој милосрдни дар. С друге стране, потоње преправке прилично су нарушиле изглед цркве XIII столећа и то битно отежава поузданије закључивање.

Обично се узима да је основна програмска концепција архитектуре Милешеве урађена по програмској концепцији жичке цркве.[24] Већ тако гледано, можемо рећи да је веза Студенице и Милешеве јасна, додуше индиректна. Међутим, постоје неке индиције које би овакав став могле унеколико још више да учврсте. Иако темељна истраживања архитектуре Милешеве, која би наша размишљања потврдила или оповргла, тек предстоје, већ сада, чини ми се, смемо казати да је програм простора Милешеве понављање Студенице. У свом раду о најстаријем раздобљу Милешеве Ђурђе Бошковић и Милка Чанак-Медић нису пропустили да забележе да је уместо накнадно пробијених врата, оних које воде из јужне певнице у ђаконикон, ту „постојала полукружна ниша засведена полукалотом"[25] која је првобитна, јер то потврђује сликарство XIII века у њој и уз њу. Није јој нађено оправдање, али је за њу речено да је „вероватно отворена у XIII веку за проскини-

[23] E. Panofsky, *Il significato nelle arti visive*, Torino 1962, 110.

[24] В. Кораћ, *Свети Сава и програм рашкої храма*, Сава Немањић — свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, 241; Id., *Рад једне скупине*, 31.

[25] Ђ. Бошковић — М. Чанак-Медић, *op. cit.*, 19.

тар".[26] Без обзира какво јој је значење, треба истаћи да таквих ниша на том истом месту — источни зид јужног и северног крака крста — има у византијској архитектури XI—XII века, на пример у цркви Светог Ђорђа у Горњем Козјаку,[27] а оне су, интересантно, присутне и у Студеници, у оба вестибила, одакле су свакако пренете у Милешеву. Расправљајући о студеничкој архитектури, Војислав Кораћ[28] добро запажа да се вестибилима не зна функција: „могуће је да су служили као певнички простори", што је, уосталом, у Студеници и данас случај.[29] Склон сам да поверујем у овакав став, нарочито због још једног детаља који зближава програме архитектуре Студенице и Милешеве. Наиме, у белешци која је дата уз горњи навод Ђурђе Бошковић и Милка Чанак-Медић саопштавају: „На једном старом снимку спољашњости Милешеве — начињеном пре 1958. године — делимично опао малтер у доњем делу открио је обрисе полукружно засведених врата на јужној страни певнице, која су можда првобитна".[30] Овај снимак нисмо видели, али изгледа да је у Милешеви такође био, бар на јужној страни, вестибил, а не певница каква је данас. Сасвим на почетку рекли смо да ће нас првенствено интересовати модел храма који Владислав држи на своја два портрета. Модел из припрате приказује јужну страну цркве, и на њему се јасно види, иако је на том месту велико оштећење, да је јужна певница Милешеве имала улаз. Дакле, овај простор се може сматрати и као вестибил.[31] Тако смо дошли до резултата који нас занима: на подобије Студенице Милешева добија вестибил са нишом на источном зиду, простор који је имао двоструку функцију — смештај хора и улаз, што је опет случај са Студеницом. Да ли је тако било и на северној страни поткуполног простора, питање је које за сада остаје без одговора? Судећи по моделу који Владислав носи у наосу, биће да тога није било. Ипак, не бих смео да се даље упуштам у проблеме који ће, надам се, бити решени новим истраживањима, али ћу зато само подсетити на општепознату чињеницу: јужни певнички простор Милешеве, у ствари вестибил, дубљи је од северног, а и јужни зид јужног простора је дебљи. Није ли касније, једном, у Милешеви скраћен северни певнички простор и изграђен нови северни зид?

Из свега што је досад изнето о односу два програма архитектуре можемо извући закључак да је Студеница била модел и Жичи и Милешеви, с тим што је реч о два induced варијантна решења. У том случају требало би даље развијати однос прототип — тип. С друге стране, промена програмске схеме црквеног ритуала довела је до трансформације примарног и секундарног значења грађевинског обележја. Изгледа да је још у Студеници почео процес претварања вестибила у певнице, те и овде видимо још једно важно упориште везе Студенице и Милешеве.

Скулпторални украс Богородичине цркве у Студеници био је често узор српским владарима да у својим задужбинама поручују иста дела. Некако смо навикли да управо кроз скулптуру препознајемо опште место нашег старог менталитета да је одређени храм урађен „на подобије Студенице". Држећи се очигледно оваквих схватања и Владислав поручује портал, или портале, од кога се данас сачувао само један јако оштећени лав.[32] Иако само фрагмент веће целине, он нам се показује као још једна могућа веза два споменика.

Упоредно истраживање зидних декорација Богородичине цркве у Студеници и Милешеве крије у себи једну опасност. Наиме, оба живописа су темељно преправљена у дру-

[26] *Ibid.*

[27] Cf. план код J. Нешковић, *Ђурђеви ступови у старом Расу,* Краљево 1984, цртеж 67ц.

[28] М. Кашанин — В. Кораћ — Д. Тасић — М. Шакота, *Студеница* (=*Студеница*), Београд 1968, 30 (В. Кораћ).

[29] Ипак, не смемо заборавити примарно значење вестибила; они служе као улази, предворја. Поводом примера из Ђурђевих ступова о њима расправља J. Нешковић, *op. cit.*, 174—175 са литературом.

[30] Ђ. Бошковић — М. Чанак-Медић, *op. cit.*, 19.

[31] Употреба вестибила у православном свету наставља се и у XIII столећу, cf. V. Korać, *L'archiecture byzantine au XIII^e^ siècle*, L'art byzantin du XIII^e^ siècle, Beograd 1967, 16—17.

[32] Cf. нашу напомену 12.

гој половини XVI века, и то по свему судећи од исте групе мајстора чије је седиште било у Пећи.[33] С друге стране, током времена и Студеница и Милешева прилично су страдале, па су неки делови живописа заувек нестали. Ипак, доста се тога може схватити, а нарочито нам се чини битан закључак да се зидним сликама XIII века у Милешеви може тумачити првобитно сликарство Студенице, оно које је наново исликано у XVI столећу.[34]

О занимљивом и необичном за православни свет распореду милешевских фресака доста се писало.[35] Једно од мишљења заснивало се на претпоставци да уметници, по свему судећи грчки, „нису имали искустава у живописању унутрашњости једног рашког храма",[36] што се чини доста оправданим, међутим искључиво практичним разлогом. Стално морамо имати на уму да у православној уметности ништа није било случајно, и све је морало имати свој одговор. Наиме, код сваке црквене задужбине архитектонска, а потом и сликарска концепција биле су унапред одређене. Бирани су они мајстори који су били у стању да испуне постављене програмске, али и стилске захтеве наручилаца. С једне стране, рађено је по општим, строго прописаним начелима православне уметности, а с друге, морале су бити задовољене жеље ктитора или оних који су се о стварању једне задужбине бринули. Стога је свака програмска или иконографска новина, на пример размештај сцене или светитеља, резултат неких виших, дакако одобрених теолошких или често социјално-политичких захтева. Сасвим на крају стоје практични разлози, као што је то дати унутрашњи простор храма. Ово наглашавамо управо стога што је милешевски простор, такав какав је, могао добити и живопис који ће се више држати хронологије у излагању Великих празника и Страдања. А тако није било. На крају, сви се слажу да су милешевске фреске дело изузетно образованих и способних грчких сликара, можда најбољих свога времена, па се чини доста чудним да они своје предлошке нису знали или умели прилагодити датим површинама њима страног рашког храма. Овакви ставови о необичном милешевском распореду добијају на тежини ако се помене још једна чињеница. Наиме, узмемо ли да је најстарије сликарство Жиче рађено после Савиног повратка из Никеје 1219, милешевска декорација представљала би други споменик српске независне црквене организације. Као такав, и ма колико заснован на у претходним столећима у православном свету изграђеном декорационом систему цркава, милешевски програм морао је бити специфично српски. У њему је требало будућим поколењима српског народа понудити и посебан поглед на свет, поглед базиран на универзалном, хришћанском схватању света.

Коначно, шта је то што веже сликане програме Студенице и Милешеве? Пре свега, у оба случаја намена и функција задужбина је једнака. То су манастирске цркве и маузолеји њихових оснивача. Као посебно обележје манастирских средишта истичу се представе светих монаха. Иако су студенички пустиножитељи у припрати из XVI века,[37] можемо претпоставити да су на том месту они били и у XIII столећу. О томе сведоче милешевски жестоки подвижници, такође у припрати.[38] Слично је са светим столпницима. У Студеници они су уз ктиторску композицију; недавно смо показали да им је то место додељено пошто је свети Симеон столпник био монашки идеал светом Симеону Немањи.[39]

[33] С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557—1614*, Нови Сад 1965, 122—125, 129—131.

[34] Већ је упозорено да сликарство XVI века понавља сликарство XIII века, како у иконографији тако и у стилу, cf. *Ibid.*, 122; Г. Бабић, *О композицији Успења у Богородичиној цркви у Студеници*, Старинар н. с. XIII—XIV, Београд 1965, 261—265; *Студеница*, 97 (Д. Тасић); И. Ђорђевић, *О фреско-иконама код Срба у средњем веку*, ЗЛУМС 14, Нови Сад 1978, 80—82; G. Babić, *Les plus anciennes fresques de Studenica* (1208/9), Actes du XV^e congrès international d'études byzantines, II/A, Athènes 1981, 34—36; И. Ђорђевић, *Свети столпници у српском зидном сликарству средњег века*, ЗЛУМС 18, Нови Сад 1982, 45, 47—48.

[35] N. L. Okunev, *op. cit.*, 43—45; С. Радојчић, *op. cit.*, 16—17.

[36] В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске*, 35.

[37] С. Петковић, *op. cit.*, 168.

[38] С. Радојчић, *op. cit.*, цртеж на страни 82.

[39] И. Ђорђевић, *Свети столпници*, 47.

Иако насликани у XVI веку, они су ту морали бити изведени и 1208/9. године.[40] Милешевски програм истиче их, као уосталом све остале свете монахе, у припрати: по остатку сликаног стуба четворица светих столпника били су изведени на прислоњеним луцима.[41] Ако је судити по фрескама XVI века, у студеничкој припрати је исто тако било светих столпника, на пример свети Данило столпник.[42] Омиљени пар светог Саве светитељи Варлаам и Јоасаф, свакако по његовој жељи, нашли су се на угледном месту у Студеници, у поткуполном простору.[43] Исто спајање извршено је у милешевској припрати, у југозападном углу.[44] Кад је реч о маузолејном карактеру Немањине и Владислављеве задужбине, прави знак једнакости може се повући ако се погледа јужни зид западног травеја обе цркве. Над гробом ктитора насликана је иста ктиторска композиција — Христу на престолу Богородица држећи за руку приводи Немању, односно Владислава. Још је Светозар Радојчић[45] установио да садашња ктиторска композиција XVI века у Студеници у ствари понавља првобитну из 1208/9. године, имајући на уму да се овде, као и у Милешеви, изнад ње налази сцена Мироносица на гробу.[46] Представљање Мироносица уз ктиторску композицију и њихова веза са маузолејном функцијом храма није у православном свету нарочита реткост;[47] међутим, милешевски склоп има своје порекло у студеничком декору.

Још од краја XII века једна група познатих светитеља у српској средини има већи значај, па се тако на посебан начин и сликом славе. Студеничка декорација XIII века истиче два пара светитеља. Уз олтарску преграду, на јужном зиду, изведен је свети Никола, док је на северном свети Стефан Првомученик; обојица су као фреско-иконе под сликаним декоративним луцима на колонетама.[48] Под нешто скромније насликаним луцима дати су на челима западног пара пиластара свети Сава Освећени и свети Јован Претеча.[49] У Милешеви је због сасвим одређених разлога дошло до измене, односно раздвајања. С једне стране, програмска промена архитектонског садржаја — у Милешеви нема троделног олтарског простора, и с друге, значај одређених светитеља у Студеници само благо наглашен, бива у Милешеви до краја артикулисан. Свети Никола у милешевском декору добија само привидно мање значајно место, он је на западној страни северозападног пиластра.[50] У Студеници свети Никола је на крају хода ка спиритуалном центру, овде у Милешеви он је на путу тог хода. Свети Стефан Првомученик, заштитник куће Немањића, огромних димензија (3,60 m) садржи у себи исто значење као и у Студеници.[51] Већ је истакнуто да је свети Сава био „инспиратор“ и студеничке и милешевске представе.[52] Могуће је такође, на шта се помишља, да се испред монументалног светог Стефана вршио обред крунисања.[53] Угледна места светог Јована Претече и светог Саве Освећеног у Сту-

40 *Ibid.*

41 С. Радојчић, *op. cit.*, 20, цртеж на страни 82.

42 С. Петковић, *op. cit.*, 168.

43 С. Радојчић, *Једна сцена из романа о Варлааму и Јоасафу у цркви Богородице Љевишке*, Старинар н. с. III—IV, Београд 1955, 79; *Студеница*, 78 (Д. Тасић); V. J. Djurić, *Le nouveau Joasaph*, Cahiers archélogiques 33, Paris 1985, 100, Pl. 1.

44 С. Радојчић, *Милешева*, цртеж на страни 82—83; V. J. Djurić, *op. cit.*, 100.

45 С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934, 13—14.

46 За Студеницу cf. В. Р. Петковић, *Манастир Студеница*, Београд 1924, сл. 45; за Милешеву cf. G. Millet — A. Frolow, *La peinture du Moyen âge en Yougoslavie*, I, Paris 1954, Pl. 63, 2.

47 С. Радојчић, *op. cit.*, 13—14. За гробни карактер цркве могу се свакако везати и представе двојице светих лекара на западном зиду наоса, а посебно онај који је насликан уз ктиторску композицију; о светим лекарима уз гробове код Д. Филиповић, *Саркофаг архиепископа Никодима у цркви Св. Димитрија у Патријаршији*, ЗЛУМС 19, Нови Сад 1983, 91, где се наводи и милешевски пример.

48 Г. Бабић, *О живописаном украсу олтарских преграда*, ЗЛУМС 11, Нови Сад 1975, 21—23, цртеж 3.

49 И. Ђорђевић, *О фреско-иконама*, 92.

50 С. Радојчић, *Милешева*, табла XII, цртеж на страни 79.

51 *Ibid.*, табла VII; М. Ћоровић-Љубинковић, *Одраз култа светог Стефана у српској средњевековној уметности*, Старинар н. с. XII, Београд 1961, 45—60; Г. Бабић, *op. cit.*, 21—22.

52 М. Ћоровић-Љубинковић, *Српско зидно сликарство XIII века*, Београд 1965, 9.

53 Занимљива претпоставка С. Радојчића, *op. cit.*, 21 о крунисању Владислава сасвим је одржива, пошто је живопис завршен до 1228. а крунисање је обављено 1234. године.

деници тумачена су на тај начин што је свети Сава Освећени био узор светом Сави Српском, а свети Јован Претеча требало би да подсећа на метафоричка казивања да је свети Симеон Немања у ствари други Претеча *„који уводи у царство небеско“*.[54] У Милешеви свети Јован Претеча има исто место као и у Студеници, јужну страну северозападног пиластра.[55] Сасвим занимљиво, његов пар на северној страни југозападног пиластра је непознати свети ратник. До ове промене је дошло пошто је замисао била да се свети Сава Освећени стави уз поворку Немањића у припрати.[56] Она је и иначе садржавала свете монахе, те би дошло до удвајања, што у овако смишљеном програму није долазило у обзир. Нарочито је важно нагласити да свети Сава Освећени стоји уз Владислава, који је на крају поворке; он уједно и благосиља Немањиће.

У Милешеви „у распоређивању светаца, као и у размештају великих композиција, осећа се вешто спроведен систем симетричног постављања сличности и контраста“ закључује Светозар Радојчић,[57] а као антитезу истиче Силазак у ад на јужном зиду и Рођење на северном зиду поткуполног простора.[58] Слично је било у поткуполном простору Студенице где се противстављају Рођење на јужном и Успење Богородице на северном зиду.[59] Нема сумње да је место Успења у Студеници последица посвете храма, јер се сцена ставља ближе олтару, али је то зато омогућило да се Распеће нађе, као обележје маузолеја, у близини гроба ктитора.[60] Не треба ни подсећати, чини се, да је Силазак у ад на видљивијој површини и посебно истакнут у православном свету исто тако омиљена тема у гробним црквама.[61] Коначно, на подобије Жиче Милешева добија слику храмовне посвете — Вазнесење — у куполи,[62] те се на бочним зидовима могло изводити супротстављање Рођења и Силаска у ад, сцене чије је место одређено близином гроба ктитора. У Милешеви случај за себе представља место Сретења које је, подељено, на источним странама западног пара пиластара, тачно наспрам Благовести, које су на источном зиду поткуполног простора.[63] И овде видимо одређени утицај распореда Богородичине цркве у Студеници, где су Благовести и Сретење на источном зиду поткуполног простора, једно изнад другог.[64] На оба примера они су у вези, само се хронолошки моменат различито исказује; док је у Студеници старији догађај горе, а млађи доле, дотле је у Милешеви, старији источно, млађи западно.

Као најубедљивију везу два програма истичемо декорацију вестибила у Студеници и декорацију певница, можда вестибила, у Милешеви. Све су сцене у сагласју са тематиком и значењем улаза. Милешевске певнице садрже већину сцена које су у студеничким вестибилима. Три младића у пећи огњеној у Студеници смештени су на источни зид северног вестибила,[65] у Милешеви су они на источној половини свода јужне певнице.[66] Покајање Давидово је на јужном зиду јужног студеничког вестибила,[67] а у Милешеви на западној половини јужне певнице.[68] Коначно, Страдање 40 севастијских мученика запрема свод јужног вестибила у Студеници,[69] а у Милешеви свод северне певнице.[70] Можда би се могло приговорити овом упоређењу то што су и студенички и милешевски примери из XVI века, да се не зна, по фрагментима, да нови слој живописа у Милешеви понавља доста тачно старе фреске XIII столећа[71] с једне стране, али с друге, да се Чудо са севастиј-

[54] И. Ђорђевић, *op. cit.*, 92. За ово и нека друга тумачења cf. В. Ј. Ђурић, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, Сава Немањић — свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, 247—248.

[55] С. Радојчић, *op. cit.*, цртеж на страни 79.

[56] *Ibid.*, цртеж на страни 83.

[57] С. Радојчић, *op. cit.*, 19.

[58] *Ibid.*, цртеж на страни 76—77.

[59] С. Петковић, *op. cit.*, 168.

[60] В. Ј. Ђурић, *Полошко. Хиландарски метох и Драгушинова гробница*, Зборник Народног музеја VII, Београд 1975, 340.

[61] *Ibid.*, 339—340, 342.

[62] За цело питање cf. Б. Тодић, *Милешева — Жича*, у овом Зборнику радова.

[63] С. Радојчић, *op. cit.*, цртеж на страни 74—75, 78—79.

[64] *Студеница*, 77—78 (Д. Тасић).

[65] С. Петковић, *op. cit.*, 168.

[66] *Ibid.*, 167.

[67] *Ibid.*, 168.

[68] С. Радојчић, *op. cit.*, цртеж на страни 76.

[69] С. Петковић, *op. cit.*, 167.

[70] *Ibid.*, 168.

[71] С. Радојчић, *op. cit.*, 19.

ским мученицима у XIII веку слика у певницама још понегде, на пример у Сопоћанима.[72] Држећи се става да је милешевски распоред „вешто спроведен систем" контраста, Светозар Радојчић духовито примећује да су на своду јужне певнице показане страхоте мучења ватром, а на северном полагана смрт смрзавањем.[73] Мени се опет чини да су ове сцене на овом месту због њихове везе са значењем улаза, што су ови простори у Милешеви по свему судећи и били.[74] У XI веку муке севастијских мученика доводе се у везу са 12 стихом 66 псалма — „*Дао си нас у јарам човјеку, уђосмо у огањ и у воду*; *али си нас извео на одмор*", што опет кореспондира са речима Исаије (XLIII, 2) — „*Кад пођеш преко воде, ја ћу бити с тобом, или преко ријеке, неће те потопити*; *кад пођеш кроз огањ, нећеш изгорјети и неће те пламен спалити*".[75] Већ на самом улазу сликарство је морало бити изразито дидактично и педагошко, управо онако како то саопштава свети Василије Велики у својој беседи о сликању 40 севастијских мученика.[76]

Коначно, у оба програма постоји још читав низ додирних тачака, али због ограничености простора овде наводимо само неке примере: Давид и Соломон као део Благовести су у обе цркве на потрбушју источног лука поткуполног простора,[77] Страдања у припратама,[78] а за необичну Евхаристију у Милешеви већ је речено „да је иконографски иста као она у Богородичиној цркви у Студеници".[79]

Стил и вредност зидних слика Студенице и Милешеве могу бити доведени у везу само посредно, пошто се у задужбини Владислава показује највиша уметност из времена њеног настанка, као год што је то случај са фрескама из 1208/9. у Студеници. Начин извођења позадине, с друге стране, често је истицан као веза Студенице и Милешеве.[80] Појава златне позадине која имитира мозаик у студеничком олтару — Богородица са Христом и Евхаристија, и наосу — источни зид поткуполног простора, у Милешеви добија значајнију примену — цео наос, осим пиластара у олтару, и једна сцена у припрати.

О другој фази настајања милешевске цркве — подизању спољне припрате и њеном опремању фрескама, већ смо саопштили наш став који се углавном поклапа са закључцима Војислава Кораћа.[81] Сада нас занима има ли каквих заједничких тачака између новог здања Милешеве и Студенице. У нашој науци разматрани су функција и разлози по-

[72] В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, Београд 1963, табла XLV—XLVI.

[73] С. Радојчић, *op. cit.*, 19.

[74] Cf. supra. После свега изложеног нема разлога да не верујемо да су Покајање Давидово, Три младића у зажареној пећи и Чудо са 40 севастијских мученика били на истом месту у Студеници и Милешеви и у XIII веку. До сада се ова целина није схватала на тај начин, те тек предстоје истраживања значења ових сцена у програму српских цркава XIII столећа. За Покајање Давидово cf. С. Радојчић, *Фреска Покајања Давидовог у охридској Св. Софији*, Старинар н. с. IX—X, Београд 1959, 133—136. За 40 севастијских мученика cf. Id., *Прилози за историју најстаријег охридског сликарства*, Зборник радова Византолошког института VIII/2, Београд 1964, 364—365; Id., *Темнићки натпис*, ЗЛУМС 5, Нови Сад 1968, 3—8; Z. Gavrilović, *The Representation of the Forty Martyrs of Sebaste and the Illustration of the Parable of the Virgins* (*Matthew* 25, 1—23) *in the Nartex of Lesnovo*, Зограф 11, Београд 1980, 53.

[75] С. Радојчић, *Прилози*, 365.

[76] *Ibid.*

[77] В. Р. Петковић, *op. cit.*, сл. 68—69; С. Радојчић, *Милешева*, табла XXXV, цртеж на страни 74—75.

[78] С. Петковић, *op. cit.*, 168—169; С. Радојчић, *op. cit.*, цртеж на страни 82—83. Као и у случају студеничких вестибила, може се веровати да су Страдања била у студеничкој припрати и у XIII столећу. То објашњава милешевска припрата, у којој су сачуване три сцене — Тајна вечера (делом оштећена), Издајство Јудино и Молитва у врту, дате као и у Студеници без стриктног држања за хронологију у излагању.

[79] В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске*, 35. Изузетно место Евхаристије — западни зид највишег дела поткуполног простора — последица је мањих датих површина у апсиди. Избор западног зида као места ове сцене такође може бити објашњен. Наиме, у куполи је била смештена храмовна слава, Вазнесење, те су они који су бринули о милешевском програму одлучили да на источном зиду највишег поткуполног дела ставе Благослов апостола, догађај који је претходио Вазнесењу. Овакав распоред, очигледно, намењен је верницима који походе храм, пошто је Благослов апостола добио угледније и оку приступачније место.

[80] С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 31—32, 40—41; В. Ј. Ђурић, *op. cit.*, 32, 35; С. Радојчић, *Злато у српској уметности XIII века*, Зограф 7, Београд 1977, 28—35 са литературом.

[81] В. Кораћ, *Милешевска спољна припрата*, 17—39.

јаве куле или кула-звоника на западном делу црквене грађевине.[82] Закључено је да је њихова појава у српској средини пристигла из западноевропске, романске уметности, и да су оне обележје катедралних храмова. Овим није исцрпљено значење кула, управо оно значење које су оне имале у романици; оне су и обележје посебног култног, ходочасничког места, чиме се, опет, могу тумачити и оне куле по српским манастирским црквама за које поуздано знамо да нису биле епископска седишта. Оливера Кандић[83] не пропушта да примети да оне нису само уз катедралне храмове; има их и по манастирима — Ђурђеви ступови, Сопоћани. Био бих склон да верујем да су куле у Милешеви опет далеки одјек Студенице, овога пута кула њеног манастирског комплекса. Да подсетимо да у Студеници нису биле куле уз припрату, али је зато њихову функцију имао западни улаз у манастирски комплекс. У доњем делу су две полукружне куле, над којима је негде у четвртој деценији XIII века изграђена друга кула са капелом.[84] На зидовима доњег постројења налазили су се портрети ктитора обновитеља манастира, сигурно Вукана и Стефана.[85] Сличан концепт пренет је у Жичу, у којој су у портику куле насликани портрети оснивача, а исписана је и повеља.[86] По жичком примеру, претпоставља Кораћ, свети Сава гради милешевску спољну припрату са кулама.[87] Међутим, не смемо заборавити да свети Сава добро зна да уз посебно значајан манастир, овде владарски, мора бити кула. Можда му је код Милешеве због тога, у крајњој линији, била узор Студеница.

Доње постројење спољне припрате, данас делимично страдало, добило је по налогу краља Владислава, мада није искључена могућност да је то била Савина жеља,[88] композицију Страшног суда, занимљивог иконографског склопа који је тесно повезан са гробним карактером овог простора. Расправљајући посебно о милешевском Страшном суду, Светозар Радојчић износи за нас значајну констатацију: „Иако је у XVI веку сасвим ретуширан, Страшни суд у студеничкој старој припрати задржао је многе особине првобитне композиције из XIII века, тим својим цртама он се везује за фреске милешевске припрате".[89] Било како, довољно је установити још једно упориште за везу Милешеве и Студенице, везу у којој је свети Сава, без сумње, имао главну улогу. На крају, да ли се то може рећи и за прву фазу грађења и осликавања Милешеве, за ону целину коју је поручио Владислав? Мишљења су подељена само утолико што једна група истраживача готово инсистира да је храм био подигнут и осликан „трудом и старањем светог Саве",[90] док други само претпостављају — „врло је вероватно да се свети Сава бринуо и око подизања Милешеве".[91] Прикључујем се првој скупини, имајући пре свега на уму све оно што је овде речено о односу два монумента. Уз то не смемо заборавити да Теодосије пише како је *„благочастиви Владислав био богопослушан светому архиепископу (Сави) у свему што се тиче светих цркава, и више од других. . .".*[92]

[82] В. Ј. Ђурић, *Сопоћани*, 39—43; О. Кандић, *Куле-звоници уз српске цркве XII—XIV века*, ЗЛУМС 14, Нови Сад 1978, 3—75; Ј. Нешковић, *op. cit.*, 168—174.

[83] О. Кандић, *op. cit.*, 70.

[84] М. Радан—Јовин, *Однос утврђења и објеката у комплексу манастира Студенице*, Саопштења VIII, Београд 1969, 68—69; Id., *Студеница*, Саопштења XII, Београд 1979, 12—13, сл. 22—28.

[85] В. Ј. Ђурић, *Портрети на капији у Студеници*, Зборник Светозара Радојчића, Београд 1969, 105—111; М. Шакота, *Новооткривени натпис из Студенице*, Саопштења VIII, Београд 1969, 87—91.

[86] М. Кашанин — Ђ. Бошковић — П. Мијовић, *Жича*, Београд 1969, слике на странама 6—7, 15, 184—185.

[87] В. Кораћ, *op. cit.*, 22—24, 35—37.

[88] Ове фреске се различито датују: С. Радојчић, *Милешева*, 39 — после 1243. г.; В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске*, 37 — око 1236. г.; Р. Николић, *О гробу светог Саве*, 23 — око 1221. г.

[89] С. Радојчић, *Милешевске фреске Страшног суда*, Глас САНУ CCXXXIV, Београд 1959, 74. И други сматрају да студеничка представа Страшног суда XVI века понавља иконографију XIII столећа, cf. С. Петковић, *op. cit.*, 110; *Студеница*, 97 (Д. Тасић).

[90] Р. Николић, *op. cit.*, 23. До истог закључка дошли су Бранислав Тодић и Светлана Томековић у својим саопштењима на овом скупу, cf. њихове радове у Зборнику.

[91] С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, 39; cf. и М. Ћоровић-Љубинковић. *op. cit.*, 10; М. Живојиновић, *Ктиторска делатност светога Саве*, Сава Немањић — свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, 22.

[92] Теодосије, *op. cit.*, 170.

Заиста, не треба сумњати да је у стварању Владислављеве Милешеве свети Сава имао одлучујућу улогу, као што је то, уосталом, био случај са осликавањем Студенице, подизањем и осликавањем Жиче итд. Он је био тај који је, превасходно примером, подстицао српске владаре да подижу црквене задужбине. С једне стране, оне су стварane у циљу личног спасења самих ктитора, а с друге, то је требало да буду места култа где се истиче сабирна функција, јединство нације, деификација Немањићке династије, с тим што се увек наглашавало посебно значење Студенице као маузолеја родоначелника те исте династије. На тај начин свети Сава је кодификовао једну идеологију која ће трајати вековима и која ће у свом општем систему погледа на свет имати заједничке основе са осталим средњовековним идеологијама, али ће зато она због неговања култа династије Немањића бити посебна.

MILEŠEVA ET STUDENICA

IVAN M. DJORDJEVIĆ

Le sujet de la présente réunion: Mileševa dans l'histoire du peuple serbe, a conditionné notre décision de nous consacrer aux rapports entre les églises de la Vierge de Studenica et de Mileševa d'autant plus que l'église principale de Studenica a été un modèle que l'on copiera souvent en maintes variantes et à maints propos dans l'art médiévale serbe effective. A première vue l'église de la Vierge de Studenica a servi plutôt de modèle abstrait à Mileševa. Mais si nous approfondissons la question nous verrons qu'elle lui a aussi servi de modèle concret. C'est précisément sur les exemples de Studenica et de Mileševa que nous pouvons suivre les voies de ce transfert, qui découle directement du principe d'imitation du prototype, imitation qui conditionnait la durée de l'édifice, ce qui, en dernière ligne se réduisait à une espèce d'historicisme. C'est par cette voie que l'on parvient finalement au lien idéologique entre les deux églises, de leur teneur idéologique, en premiér lieu, comme foyers du culte des deux premiers saints d'origine serbe: de St. Siméon Nemanja et de St. Sava.

L'étude de l'architecture des deux monuments nous conduit tout d'abord à conclure que là où Mileševa a pris pour modèle Žiča, ce n'était que pour arriver indirectement à Studenica. Il nous semble que deux détails, peu remarqués jusqu'à présent, changent complètement l'idée que nous nous faisions de l'architecture de Mileševa. Ce sont: la niche en forme d'abside dans le mur est de l'aile sud du transept et l'entrée qui probablement se trouvait dans le mur sud du même espace. Pratiquement, cela veut dire que Mileševa, de même que Studenica avait eu un vestibule au sud de l'espace sous la coupole. Ce fait nous prouve que Studenica a servi de modèle aussi bien à Žiča qu'à Mileševa, tout en variant ce modèle. Le changement du schéma du programme du rituel, le vestibule servait, non seulement d'entrée mais aussi d'endroit où se tenait le choeur, a conditionné la modification primaire et secondaire du sens de cette partie particulière de l'édifice. Etant donné qu'il semble que dès Studenica le processus de transformation des vestibules en ailes basses du transept contenant les chantres avait commencé, il semble que, par cette particularité Mileševa soit plus proche de Studenica que de Žiča. Il en est de même des ornements sculptés. Un lion, fortement endommagé ayant appartenu au portail de Mileševa disparu, témoigne du fait que selon les dires de notre langage populaire, Mileševa avait été construite „sur l'image de Studenica", ce qui, apparament n'avait pas été le cas de Žiča.

L'on a traité dans de nombreux ouvrages la répartition intéressante et inusitée dans le monde orthodoxe des fresques de Mileševa. Cependant il semble que toutes les possibilités de déchiffrage et d'interprétation n'ont pas été épuisées. Dans nos recherches comparatives entre les programmes de Studenica et de Mileševa, nous sommes partis du fait que dans les deux cas la destination et la fonction de la fondation était la même: ce sont des églises monastiques et des lieux de sépulture de leurs fondateurs. Comme signes de leur fonction monastique l'on y remarque les figures de saints moines. Par exemple, les saints anachorètes, les saints stylites, les saints de prédilection de St. Sava, Barlaam et Joasaph, établissent le lien entre la décoration des deux églises. Quand il s'agit du caractère funéraire des églises, il

suffit de mentionner le programme identique sur le mur sud de la travée occidentale des deux églises. C'est certainement sur le modèle de Studenica que Mileševa a reçu sa fresque votive de fondation. On y voit le Christ trônant et la Vierge qui lui présente le roi Vladislav, fondateur de l'église. Au-dessus de cette scène se trouvent les Myrophores sur la tombe du Christ, ce qui assurément est une marque distinctive des églises funéraires. C'est dans le même sens qu'à Studenica la Crucifixion se trouve sur le mur ouest, pendant qu'à Mileševa la Descente aux Limbes se trouve sur le mur sud de l'espace sous la coupole.

De la fin de XII[e] siècle, un groupe de saints émérites ont une importance particulière pour le milieu serbe et sont glorifiés en conséquence par l'image. C'est ainsi que St. Etienne et St. Nicolas sont célébrés par des fresques en forme d'icônes sur les deux piliers de la clôture de l'autel, pendant que Saint Jean le Précurseur et St Sabbas de Jérusalem sont présentés de la même façon sur les deux piliers occidentaux. A Mileševa est survenue, par suite du changement de la composition architecturale, la séparation des saints et l'accentuation de l'importance de certains d'entre eux. Saint Etienne immense (3,60 m de haut) se trouve sur le mur ouest de l'aile sud du transept et St. Sabbas de Jérusalem au bout de la fresque votive des fondateurs, en train de bénir la famille des Nemanjić. C'est cependant le programme des vestibules de Studenica qui, à Mileševa, a été le plus imité: de ce programme d'introduction de Studenica ont été reprises les scènes de la Pénitence de David, des Trois Jouvenceaux dans un four ardent, et des quarantes martyrs de Sébaste sur le lac glacé.

Le style et la grande valeur des fresques de Studenica et de Mileševa, ne peuvent être qu'indirectement mises en relation, car c'est à Mileševa, dans la fondation du roi Vladislav, qu' a été atteint l'apogée de la peinture de l'époque, tout comme à Studenica ce sont les fresques de 1208/9 qui marquent le sommet de la sienne. La manière d'éxécuter les fonds a été notamment souvent invoquée pour prouver le lien entre les deux décorations. Les fonds dorés imitant la mosaique, apparus à Studenica, ont reçu à Mileševa un emploi plus fréquent.

Nous voyons aussi dans la phase secondaire de l'ensemble monastique de Mileševa un certain rappel de Studenica. Tout d'abord les tours de clocher qui flanquent l'exonarthex de Studenica se retrouvent, en imitation de l'entrée occidentale de l'ensemble monastique pour souligner l'importance du siège d'un culte spécial. D'autre part la scène du Jugement dernier, scène obligatoire des églises funéraires a été transférée de Studenica dans l'exonarthex de Mileševa.

Il est fort probable que lors de l'élaboration des plans de la fondation de Vladislav, Mileševa, Sava joua un rôle décisif, comme il l'avait aussi fait pour la peinture murale de Studenica, la construction et ornementation de Žiča, etc. C'est lui qui, par la parole et par l'exemple incitait les souverains serbes à fonder des églises. Celles-ci furent élevées d'une part pour le salut de l'âme du fondateur même, et d'autre part pour servir de place de réunion, où toute la nation célébrerait le même culte et où la dynastie des Nemanjić serait divinisée, tout en mettant au premier rang Studenica qui renferme la relique du fondateur de la dynastie, St. Siméon Nemanja. C'est ainsi que St. Sava a codifié une idéologie qui se maintiendra pendant des siècles, et qui, dans ses principes fondamentaux et dans sa conception de l'univers rejoindra les idéologies médiévales des autres peuples et n'en différera que par son culte de la dynastie des Nemanjić.

МИЛЕШЕВА И ЖИЧА — ТЕМАТСКЕ И ИКОНОГРАФСКЕ ПАРАЛЕЛЕ

БРАНИСЛАВ ТОДИЋ

Сликарство Милешеве је до сада обрађено два пута у монографским студијама,[1] а о њему је објављен још и низ посебних радова,[2] па ипак његова тематика као и иконокрафија појединих сцена остали су у приличној мери неразјашњени. Изврсни ликовни гвалитети милешевских фресака потиснули су у други план оваква интересовања, мада питања тематике и иконографије нису незанимљива, како су већ показала испитивања портрета, Страшног суда или појединих ликова из наоса.[3]

Чак и само летимично набрајање тема поткуполног простора цркве показаће неке необичности. У куполи је свакако било Вазнесење, у пандантифима јеванђелисти, док су испод њих сцене: Мисија апостола на источној, Скидање с крста на јужној, Евхаристија на западној и Преображење на северној страни. У зони испод су Благовести, Силазак у ад, Сретење и Рођење; у западном травеју биле су друге композиције Великих празника, од којих су делимично или у целини сачуване Цвети, Мироносице на Христовом гробу и Успење. Међу појединачним фигурама занимљив је избор и распоред св. Стефана Првомученика, вероватно руских светитеља Бориса и Глеба, затим Јована Претече, св. Николе и ликова у вези са ктиторском композицијом: једног непознатог епископа, затим св. Стефана Новог и светих лекара. У певницама је живопис много страдао, али ако је слој из XVI века поновио првобитни програм, онда се он може реконструисати: у јужној су Три младића у огњеној пећи и Покајање Давидово, а у северној Четрдесет севастијских мученика, док су у приземној зони оба простора имала појединачне фигуре апостола. У олтару су били, судећи по остацима, Богородица окружена анђелима и Служење литургије, а у припрати, поред сцена из Христових мука и посмртних јављања у вишим зонама, фигуре и попрсја монаха, затим ликови св. Симеона Немање, архиепископа Саве, Стефана Првовенчаног, Радослава и краља Владислава, ту је вероватно још византијски цар Јован Ватац, као и Константин и Јелена. На нешто млађем слоју у ексонартексу су Страшни суд и на пиластрима ликови монаха, а у бочним параклисима сачувани су сасвим мали остаци фресака. Од сликарства из XVI и XVII века остали су фрагменти у наосу и ђаконикону.[4]

[1] Н. Л. Окунев, *Милешево — памятник сербского искусства XIII в.*, Byzantinoslavica, VII, Prague 1937—1938, 33—107; С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1967.

[2] Сва литература објављена пре 1974. налази се у књизи В. Ј. Ђурића, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 193—194. После те године од значајнијих студија објављена је само она Р. Николића, *О гробу светог Саве у Милешеви*, Саопштења XIV, Београд 1982, 7—24.

[3] Исто.

[4] Најпотпуније је пописао теме милешевског сликарства, са мањим грешкама, Н. Л. Окунев, нав. дело. Цртеже фресака доноси С. Радојчић, нав. дело, 74—85.

Испитивачи милешевског сликарства запазили су да су теме, пре свега у поткуполном простору, необично распоређене,[5] јер се сцене не ређају одозго наниже и са јужног на северни зид, па су разлози за то тражени у неприлагођености сликара просторима рашког храма.[6] Можда је архитектура, нарочито раних споменика рашке стилске групе, заиста условљавала необичан распоред сцена, али би у тражењу потпунијег одговора ваљало имати на уму исто тако и необичан избор тема, односно њихову иконографију. У односу на декоративну схему византијских споменика XII и XIII века, у српским црквама прве половине XIII столећа појављује се доста необичан распоред фресака. Иако је у овим црквама декоративни програм или непотпуно очуван или је измењен каснијим пресликавањима (карактеристичан је у овом погледу баш пример Милешеве), у њему се откривају нека занимљива одступања. Већ у Богородичиној цркви у Студеници наилазимо на поремећен ред излагања Великих празника, затим необично Причешће апостола у апсиди и избор фигура у првој зони у коме ће најрепрезентативнија места добити Стефан Првомученик, Јован Претеча, св. Сава Освећени, затим св. Варлаам и Јоасаф, св. Стефан Нови и други. Ако је слој из XVI века поновио старију тематику у вестибилима, онда се може закључити да је она у знатној мери утицала на декорацију милешевских певница.[7] Распоред фресака у Жичи још је необичнији. Судећи по фрескама с почетка XIV века, поред оних из XIII, овде је куполу заузимало Вазнесење Христово, испод пандантифа су биле сцене Благовести, Благовести Захарији, Тајна вечера, Мисија апостола, Неверовање Томино и Силазак св. Духа на апостоле, а у првој зони певница, поред појединачних фигура апостола, налазе се Распеће и Скидање с крста. Као и у Студеници и овде су истакнути ликови Стефана Првомученика и св. Саве Освећеног, затим св. Николе, св. Ђорђа и св. Димитрија.[8] У најстаријој декорацији Св. апостола у Пећи очувани су Вазнесење у куполи, Неверовање Томино, Мисија апостола, Силазак св. Духа, Тајна вечера и Лазарево васкрсење у поткуполном простору, поред фресака у олтару и протезису.[9]

Ишчитавање основних тема у сликарству наоса Студенице, а посебно Жиче и Милешеве, открива, дакле, необичан избор и распоред фресака, који се у редоследу не држе хронологије јеванђеоских догађаја, нити груписања сцена по циклусима, што је већ постала пракса у византијској уметности до XIII века. Овај преглед тематике показује, истовремено, да карактеристичан избор сцена у Милешеви има паралеле у савременој уметности у Србији: Вазнесење из куполе било је на истом месту у Жичи, а Скидање с крста је у истој цркви добило наглашено место у првој зони, на источном зиду северне певнице. Причешће апостола, или боље Евхаристија, среће се у истој иконографској варијанти, али у олтарском простору, у Студеници. Мироносице на гробу Христовом биле су, као у Милешеви, и у Студеници изнад ктиторске композиције, односно гроба ктиторовог. Апостоли из певничких простора Милешеве имају своје пандане у Жичи, док се све три композиције из певница (Четрдесет севастијских мученика, Три младића у пећи и Покајање Давидово) налазе на слоју из 1568. у Студеници. Истицање св. Јована Претече, св. Стефана Првомученика, св. Стефана Новог и св. Николе у наосу, а Варлаама и Јоасафа и св. Саве Освећеног у припрати има такође аналогије у Студеници и Жичи.

[5] Уп.: „Јеванђеоски циклус. . . има једну важну и ретку особеност, која се састоји у његовом распоређивању на зидове цркве" (Н. Л. Окунев, нав. дело, 43); „Теме су у Милешеви необично распоређене" (С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 42); „Распоред фресака у наосу и старом нартексу Милешеве прилично је неуобичајен" (Исти, *Милешева*, 16); „Пада у очи да се поједине сцене у наосу налазе на неуобичајеним местима" (В. J. Ђурић, нав. дело, 35).

[6] Н. Л. Окунев, нав. дело, 43—45; В. J. Ђурић, нав. дело, 35.

[7] За ове студеничке фреске уп. В. J. Ђурић, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, Сава Немањић — свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, 246—248.

[8] Исто, 249—252.

[9] Исто, 252—253; Б. Тодић, *Најстарије зидно сликарство у Св. апостолима у Пећи*, Зборник ЛУ, 18, Нови Сад 1982, 19—40.

Необичности о којима је реч у Студеници и Жичи већ су запажене и њихова иконографија је у досадашњој литератури углавном добро испитана.[10] Осврнућемо се зато овде само на иконографију сцена које се у Милешеви намећу својим необичним избором или садржином.

Скоро да нема места сумњи да је куполу милешевске цркве заузимало монументално Вазнесење Христово, у чему се сви аутори слажу, не само због посвете цркве,[11] већ и стога што се ова композиција није очувала на другом месту у Милешеви. Да је ту била уобичајена представа Христа Пантократора са пророцима у тамбуру, ови се, вероватно, не би поново сликали у медаљонима на луку између источног пара пиластара. Местом Вазнесења у куполи Милешева понавља старе примере у византијској уметности од IX до XII века (на пример, Св. Софија у Солуну, Св. апостоли у Цариграду, Св. Софија у Никеји, Св. Марко у Венецији, Вељуса, Мирож, Старaја Ладога итд.).[12] Рано замењивање ове композиције представом Христа Пантократора, која ће потпуно преовладати у XIII и XIV в. није имало последица у Милешеви, као и у Жичи и Пећи, где се следи једна доста архаична схема украшавања куполе.[13]

Милешева понавља Жичу не само постављањем Вазнесења у куполу, већ и једном сценом која претходи овом догађају — наиме, почетком века В. Р. Петковић је на северној страни поткуполног простора Жиче видео остатке композиције, коју је В. Ј. Ђурић исправно идентификовао као Мисију апостола.[14] Та представа је у Милешеви на источној страни испод куполе, а чини је Христос раширених руку у средини и две групе јако погнутих апостола са стране. Мисија апостола је насликана и у Св. апостолима у Пећи, цркви која је великим делом поновила распоред из Жиче, али је тамо ова композиција нешто другачија у иконографији. Тема Мисије или Одашиљања апостола доста је ретка у византијској уметности, бар до времена Милешеве; почев од краја XIII столећа она ће се нешто чешће појављивати у зидном сликарству, у оквиру сцена везаних за Христова посмртна јављања, а њен облик се неће битније мењати — на пример, у Богородици Перивлепти у Охриду (1295), Протатону (око 1300), Грачаници (1318—1321).[15] Међу старијим споменицима ову сцену су имали Св. апостоли у Цариграду и Св. Софија у Кијеву, а среће

[10] Уп. V. J. Djurić, *La peinture serbe au XIII^e siècle*, L'art byzantin du XIII^e siècle, Beograd 1967, 162—163; Исти, *Византијске фреске у Југославији*, 32—34; Исти, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, 246—255; М. Кашанин — Ђ. Бошковић — П. Мијовић, *Жича*, Београд 1969, 106—181; G. Babić, *Les plus anciennes fresques de Studenica (1208/1209)*, Actes du XV^e Congrès int. d'études byz., II/A, Athènes 1981, 31—42, поред друге литературе наведене код поменутих аутора.

[11] Најстарија обавештења да је црква у Милешеви посвећена Вазнесењу Христовом налазе се у Теодосијевом Животу св. Саве и једној повељи краља Уроша I: „Владислав . . . поче зидати манастир у месту Милешева, у име Вазнесења Господа нашега и Бога Ису-Христа“ (М. Башић, *Старе српске биографије*, I, Београд 1930, 237—239); Стефан Владислав „. . . сътвори . . . Въз'несенїа храмь на мест҄ѣ нарицаемемь Мил҄ѣшева вь жоупї Црьнои Ст҄ѣне. . .“ (F. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Vienae 1858, 72).

[12] Ch. Diehl — M. Le Tourneau, *Les mosaïques de Sainte-Sophie de Salonique*, Monuments et mémoires, 16, Paris 1909, 59; N. Malickij, *Remarques sur la date des mosaïques de l'église des Saints-Apôtres à Constantinople décrites par Mésaritès*, Byzantion III/1 (1926), Bruxelles 1927, 128—130; M. Alpatoff, *Les fresques de Sainte-Sophie de Nicée*, Echos d'Orient, XXV, Paris 1926, 42—45; O. Demus, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig 1100—1300*, Wien 1935, 24—27, Taf. 12—13; V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, 128; П. Миљковић-Пепек, *За некои нови податоци од проучувањето на црквата Св. Богородица во с. Вељуса*, Културно наследство III, Скопје 1971, 156—158; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire (312—1453)*, New Yersy 1972, 200.

[13] О декорацији куполе IX—XIII века и могућим значењима Вазнесења Христовог в. E. Giordani, *Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem als Ausdruck eines hieratischen Bildprogramms*, JÖBG, I, Wien 1951, 106—107; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris 1957, 43, 256—257; S. Dufrenne, *Les programmes iconographiqes des coupoles dans les églises du mond byzantin et postbyzantin*, L'information d'histoire de l'art, 5, Paris 1965, 189—191; O. Demus, *Probleme byzantinischen Kuppel-darstellungen*, Cahiers archéologiques, XXV, Paris 1976, 101—108; N. Γκιολές, *Η Ανάληψις τού Χριστού βάσει των μνημείων τής Α' χιλιετηρίδος*, Αθήνα 1981; Б. Тодић, *Најстарије зидно сликарство у Св. апостолима у Пећи*, 32—34.

[14] Уп.: В. Р. Петковић, *Спасова црква у Жичи, архитектура и живопис*, Београд 1911, 51—52; В. Ј. Ђурић, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, 252 и нап. 28.

[15] G. Millet, *Monuments de l'Athos*, Paris 1927, pl. 19/3; Б. Тодић, *Грачаница* (у штампи).

се и у минијатурном сликарству.[16] Када се не слика као једна у низу сцена везаних за Христов боравак на земљи после васкрсења, она може да има и посебно значење, најчешће везано за делатност апостола у ширењу Христове науке, па су за њено сликање нарочито били заинтересовани епископи, односно архиепископи, у својим катедралама.[17] Поред Жиче и Пећи, такво значење је вероватно имала и Мисија апостола у Милешеви, јер је она једина представа догађаја од Христовог васкрсења до вазнесења у поткуполном простору цркве. Мора се, међутим, допустити и могућност да овом композицијом није обавезно наглашавана само будућа улога апостола као учитеља васељене, већ да се она у Милешеви нашла и као мизансцена Вазнесењу у куполи, мада догађај на Елеонској гори, онако како га тумачи јеванђелиста Матеј (28, 16—20), садржи у себи оба момента. Треба додати да Доментијан у опису Савиног првог боравка у Јерусалиму вели да је овај обишао и Гору Елеонску, „одакле добри наш човекољубац Господ узиђе на небеса са телом, и благослови свете апостоле".[18] Легенда о траговима Христовим на месту одакле се Христос вазнео била је у средњем веку веома популарна и на Истоку и на Западу.[19] Говорећи о подизању Милешеве, Урош I у аренги повеље Св. Николи у Хвосну истиче да је Владислав, подижући цркву, духовним очима гледао Христа из Вазнесења од чијег су божаственог тела последње стопе остале на Елеонској гори.[20]

На западној страни поткуполног простора у Жичи налази се, на слоју из XIV века, Тајна вечера. На истом месту у Милешеви је композиција Евхаристије: Христос стоји под киворијем и обема рукама благосиља часну трпезу на којој су путир са вином и патена са хлебом, а са обе стране су групе апостола. Литургички карактер ове композиције је изван сваке сумње, као што су показала истраживања оваквих представа у зидном и минијатурном сликарству.[21] Међутим, за разлику од Литургичког свитка из Јерусалима (Bibl. Patr. Ser. Stavrou 109), Бристолског псалтира (Brit. Mus. Add. 40731) и охридске Свете Софије, дакле примера с краја X и из XI в., где Христос у левој руци држи хлеб, а десном благосиља, што се врло одређено може да тумачи Литургијом св. Василија,[22] милешевска фреска понавља схему из Студенице, која је свој узор могла да има у истој композицији из цариградских Св. апостола.[23] Додаћемо само да место за ову композицију у Милешеви можда није случајно изабрано, јер се поклапа са распоредом Тајне вечере у Жичи, пошто и Причешће апостола и Евхаристија представљају само симболичан вид, у већој мери прожетог литургијом, оног догађаја који се десио на Тајној вечери, када је Христос благословио хлеб и дао хвалу над чашом и поделио их ученицима (Мат. 26, 26—27; Марко 14, 22—23; Лука 22, 17—19).

У поткуполном простору Милешеве, у највишој зони, налази се, на јужној страни, и сцена Скидања с крста, једина из циклуса Мука у наосу. Одмах треба рећи да се на том месту Скидање с крста не налази ни у Студеници ни у Жичи, али има аналогија у старијој

[16] Н. Покровский, *Евангелие в памятниках иконографии*, Санктпетербург 1892, 44; A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, Leipzig 1908, 140—165; В. Н. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской*, Москва 1960, 43—44.

[17] Уп. В. Н. Лазарев, *Мозаики Софии Киевской*, 43—44; A. Grabar, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge*, *I*, Paris 1968, 160—161; Б. Тодић, нав. дело, 27, 36.

[18] Доментијан, *Живот̄и свет̄оīа Саве и свет̄оīа Симеона* (превео Л. Мирковић), Београд 1938, 155.

[19] О томе сведоче и руски ходочасници игуман Данил и Петар ђакон (Н. Покровский, нав. дело, 445). Та је прича нарочито опширно разрађена у Златној легенди (Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, *I*, Paris 1967, 358—359).

[20] „... богодарованнима ѥмоу (тј. Владиславу) прозор'ливима доуховнима и любаз'нима ѡчима къ Владицѣ и въз'носителю Елеѡнскомоу проз(рѣ) ѥго бож'став'наго тѣлесе стопи коньчниѥ статиа вьс(пом)инанїи сьтворїи". (F. Miklosich, нав. дело, 72). О датирању повеље в. Д. Синдик, *Ко је аут̄ор оснивачке п̄овеље храма Св. Николе у Хвосну?*, Историјски часопис, XIX, Београд 1972, 67—77.

[21] Уп. A. Grabar, *Un rouleau constantinopolitain et ses peintures*, DOP, 8, Washington 1954, 174; В. J. Ђурић, *Визант̄ијске фреске у Југ̄ославији*, 32—33, 35, 192; G. Babić, нав. дело, 32—33; V. Kepetzis, *Tradition iconographique et création dans une scène de Communion*, JÖBG, 32/5, Wien 1982, 443—451.

[22] V. Kepetzis, исто.

[23] В. J. Ђурић, *Визант̄ијске фреске у Југ̄ославији*, 192.

уметности. Мада је већ од XI века почело издвајање циклуса Мука у припрату цркве, постоје примери из тог и следећег столећа да се са Великим празницима у наосу мешају и неке сцене из овог циклуса — Прање ногу, Скидање с крста и Оплакивање — како показује Неа Мони на Хиосу и црква Св. Пантелејмона у Нерезима.[24] Могуће је да су ови старински обрасци утицали на појаву Скидања с крста и у Милешеви. Међутим, место ове композиције у Жичи наводи нас на мисао да је програм архиепископске цркве могао да утиче на распоред у Милешеви. Скидање с крста у Жичи налази се на источној страни северне певнице, у првој зони, као пандан Распећу у јужној певници. То истицање Распећа и Скидања с крста у Жичи свакако није случајно — оно је можда у вези са функцијом простора у коме се фреске налазе, јер је Распеће не само централни догађај литургије, већ та тема и варирање мотива крста доминира у бројним песмама везаним за циклус дневног богослужења. Већ је примећено да се у византијској уметности особен значај придаје оним темама чије се ликовне представе издвајају величином и местом, тј. спуштањем у прву зону цркве.[25] Ту оне преузимају и функцију иконе, којој се директно обраћа током службе. Наводимо само неколико примера из Октоиха: „Ти крстом својим живот даруjеш као преблаги, јер си вољно био прикован, да од прве ослободиш осуде, и зато певамо, Христе, твоју добровољну муку" (8. глас, петак ујутру); „Принет си био нас ради на жртву, Христе, као овца и као агнец незлобиви, Емануил, на вољно заклање... Приђите, запевајте, народе отачаства и поклоните се на крсту распетом, животу бескрајном" (глас 5, петак ујутру); „Попео си се на крст, Христе Боже, и спасао си људски род, зато славимо страдања твоја" (глас 8, четвртак увече). Уски певнички простори у Милешеви, пробијени отворима на источној страни, нису дозвољавали развијање већих композиција, па је можда из тог разлога Скидање с крста подигнуто високо у поткуполни простор, где су смештене и друге, по значају најважније представе. Судећи по фрагментима жичке композиције, ова у Милешеви је иконографски другачије обрађена, у облику који има све битне елементе већ у Нерезима и паралеле у уметности XIII века.[26] Њен централни део, са Јосифом Ариматејским који скида Христово тело са крста и Богородицом која стоји, придржава и љуби Христа, поклапа се са описом догађаја који је у IX веку саставио Георгије из Никомидије.[27]

Жича је у српско сликарство XIII века унела и новину преко представљања фигура апостола у певничким просторима. Милешева је први споменик који следи пример старије цркве, не само по размештају апостола, већ и сличној иконографској обради. У Жичи је, са мањим интервенцијама у XIV в., очувано осам апостола. Натписи су остали само крај Петра, Луке, Симона и Томе. Сви су представљени у хитону и химатиону, јеванђелисти са књигама, а остали апостоли са савијеним ротулусима, док је десна рука доста слободно варирана у гестовима: благосиљања, указивања, придржавања књиге и сл.[28] У Милешеви је делимично или у целини очувано седам апостола, искључиво са савијеним свицима у рукама и гестом благосиљања.[29] Избор апостола и њихова иконографска обрада припадају византијском начину представљања ових светитеља, пошто су међу њима били и јеванђелисти.[30] Постављање апостола у бочне певничке просторе уз наос није не-

[24] V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, 150; В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, 13.

[25] Уп. O. Demus, *Byzantine mosaic decoration*, Boston 1955, 26; J. Lafontaine — Dosogne, *L'évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261*, Actes du XV[e] Congrès int. d'études byz., I, Athènes 1979, 313. Тако се Крштење често налази у првој зони у припрати (на пример, Лагудера, Лесново, Грачаница), Тајна вечера из литургичких разлога је у првој зони близу олтара (Раваница), а Распеће и Силазак у ад, када је у питању гробна црква, такође су у најнижој зони (Спасова црква у Верији).

[26] G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile*, Paris 1960[2], fig. 514; В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, сл. 7.

[27] Migne, PG, 100, col. 1485 C.

[28] М. Кашанин — Ђ. Бошковић — П. Мијовић, *Жича*, црт. на стр. 107, 118.

[29] С. Радојчић, *Милешева*, црт. 5—6.

[30] О томе види шире G. de Jerphanion, *Quels sont les douze apôtres dans l'iconographie chrétienne*, Voix des monuments, I, Paris 1936, 189—200.

позната пракса у византијској уметности; додуше, у првим постиконокластичким споменицима њихово место није одређено: у Св. апостолима у Цариграду били су, изгледа, у западном краку крста,[31] у Хозиос Лукасу у припрати, а у већем броју споменика од X до XII в. у апсиди: црква св. Крста у Ахтхамару, Атени, Торчело, Чефалу, Монреале, Св. Петар код Раса.[32] У XII веку, међутим, како показују примери са Сицилије — Марторана и Палатинска капела[33] — апостоли почињу да се издвајају у бочна крила трансепта, а у српским црквама XIII в. у простор који има исти положај у структури цркве — у певнице.[34] Појава апостола у најнижој зони Жиче, као катедрали младе аутокефалне српске цркве, није неочекивана, а изгледа да је св. Сава за такву декорацију могао да нађе узоре и у савременој цариградској и светогорској уметности.

У Милешеви је учињен посебан избор стојећих фигура, који јасно указује на тесну везу са ранијим споменицима у Србији — Студеницом и Жичом. У Студеници су истакнута четворица светитеља, насликана на чеоним странама пиластара: Стефан Првомученик, св. Никола, св. Јован Претеча и св. Сава Освећени, означени насликаним украшеним луковима. Како је већ подвучено, „основна идеја за издвајање ове четворице светитеља почива на њиховом посебном поштовању у кући Немањића и код игумана Саве".[35] У Жичи су били, додуше на измењеним местима, опет издвојени ови исти светитељи, с тим што је нарочита почаст указана св. Сави Освећеном и св. Стефану Првомученику, имењацима и светим патронима жичких ктитора, а њима су била посвећена и два параклиса уз стару припрату Жиче.[36] Избор светитеља у Милешеви је нешто другачији, али у систему декорације прве зоне наоса и даље истакнуто место заузима св. Стефан Првомученик, насликан на југозападном пиластру, у хитону и химатиону, са савијеним свитком у руци и гестом благосиљања, па је у иконографији веома сличан апостолима из певница, али својим димензијама надмаша све друге фигуре у овом делу наоса.[37] На чеоној страни северозападног пиластра, пак, представљен је св. Јован Претеча, на истом месту као у Студеници, а до њега је св. Никола. Лик св. Саве Освећеног није насликан у наосу, за њега је изабрано место у припрати, где на северном зиду завршава ред монаха и пустиножитеља, до Владислава којим почиње поворка Немањића. На тај начин, св. Сава Освећени је прикључен композицији коју чине Владислав, Радослав, Стефан Првовенчани, архиепископ Сава и св. Симеон Немања, јер његов гест благосиљања може да се разуме и као укључивање у идеју посредништва пред Христом (који је био насликан до Немање, изнад улаза),[38] идеју која је доминирала у декорацији североисточног дела припрате. Ликови св. Ђорђа и св. Димитрија, издвојени у Жичи постављањем близу иконостаса и надвишени сликаним аркадама нису ничим наглашени у наосу Милешеве; међутим, када је нешто касније подигнута спољна припрата, њој су са јужне и северне стране додата два параклиса посвећена овим светим ратницима.

Овим се не исцрпљују сличности које постоје између Жиче и Милешеве, јер се нисмо осврнули на везе у архитектонском склопу две цркве. Подвући ћемо само то да се Миле-

[31] A. Heisenberg, нав. дело, 153.

[32] O. Demus, *Byzantine mosaic decoration*, 28, 64; Исти, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1949, 318—321; С. Радојчић, *Сѿаро срѿско сликарсѿво*, 18; J. Lafontaine-Dosogne, *L'évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261*, 288, 295, 300.

[33] O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, 64—67; Исти, *The Mosaics of Norman Sicily*, 216—219.

[34] В. J. Ђурић, *Соѿоћани*, Београд 1963, 54; М. Кашанин — Ђ. Бошковић — П. Мијовић, *Жича*, црт. на стр. 107, 118; С. Радојчић, *Милешева*, 19.

[35] В. J. Ђурић, *Свеѿи Сава и сликарсѿво његовог доба*, 247—248.

[36] Исто, 249—250.

[37] Св. Стефана је идентификовала и његову иконографију обрадила М. Ћоровић-Љубинковић, *Одраз кулѿа св. Сѿефана у срѿској средњовековној умеѿносѿи*, Старинар, XII, Београд 1961, 51—52; Иста, *Срѿско зидно сликарсѿво XIII века*, Београд 1965, 10—12. — Св. Стефану је вероватно био посвећен и параклис на месту ђаконикона, јер су ту остаци његовог циклуса из XVII века.

[38] Уп. С. Радојчић, *Порѿреѿи срѿских владара у средњем веку*, Скопље 1934, 21, који претпоставља да је над улазом био лик Христа.

шева структуром простора, и поред значајних разлика,[39] непосредно надовезује на Жичу, а то је посебно видљиво на дограђеном ексонартексу, који је следио старији жички пример.[40]

Поставља се, разумљиво, питање откуд овакве сличности између Милешеве, с једне, и Жиче, односно Студенице, с друге стране. Као и у неким другим радовима, који су узгред дотицали овај проблем, одговор се најпре може потражити у делатности тадашњег архиепископа Саве. Хронологија милешевских фресака, чији се настанак по новијим истраживањима ставља између 1222. и 1228. године,[41] не искључује Саву као савременика сликарства овог споменика. С друге стране, с правом је истакнуто да је св. Сава на одређен начин био везан за Милешеву (сачувани извори не говоре како и у којој мери), пошто је, између осталог одредио да у њој буде сахрањен. Заиста, одлука да се мошти св. Саве пренесу из Трнова и сахране у Милешеви није могао да буде самовољан акт краља Владислава, већ је донета свакако по Савиној опоруци, који је у Милешеви изгледа за живота припремио себи гроб.[42] На то би указивао и програм фресака у спољној припрати, са темом Страшног суда и ликовима монаха, међу којима је на првом месту св. Сава Освећени.[43] Међутим, оно што у првом слоју сликарства у Милешеви упућује на св. Саву, као творца његовог програма, јесу управо сличности са Студеницом и Жичом.[44] Пошто је сигурно да исти сликари, који би могли да буду носиоци карактеристичних тематских и иконографских одступања, нису радили у сва три споменика, појава истоветних или веома сличних решења (Евхаристија, старозаветне сцене, појединачни ликови св. Стефана Првомученика, Јована Претече, св. Саве Освећеног, св. Николе, св. Стефана Новог, Варлаама и Јоасафа у Студеници и Милешеви, односно Вазнесење, Мисија апостола, Скидање с крста и појединачне фигуре апостола, св. Стефана и св. Саве Освећеног у Жичи и Милешеви) мора се тражити на другој страни. За Студеницу и Жичу је сасвим извесно да је Сава учествовао у обликовању њиховог сликаног програма, поред тога што је заслужан за довођење изврсних мајстора за извођење фресака, док се за Милешеву, услед недостатка изричитих потврда, то може уз велику вероватноћу само да претпоставља.

Заслуге св. Саве за живописање Богородичине цркве у Студеници могу се сагледати на неколико нивоа: вероватно је он довео сликаре, увео српске натписе, изабрао скупоцену азурну и жуту позадину за фреске у наосу, одредио место најпоштованијим светитељима и распоред појединих композиција, а можда пресудно утицао и на избор сцена у већој мери прожетих литургијом.[45] Сава је још као студенички игуман имао удела у обликовању Жиче, а његовом заслугом, како наводе Доментијан и Теодосије, црква је живописана, после добијања аутокефалије. Доментијан пластично описује повратак Саве као архиепископа у Србију, кога растржу бриге како да у земљи организује самосталну цркву, „јер тај чин није пре тога био у његову отачаству" и размишља, кроз речи св. Духа, како ће „цркву своју велику архиепископију да сврши часно са прекрасним бојама и са божаственим лепотама".[46] Архиепископска црква, мада је поновила Студеницу избором

[39] С. Радојчић, *Милешева*, 11.

[40] В. Кораћ, *Милешевска спољна припрата и њен одјек у архитектури Трнова*, ЗЛУ, 19, Нови Сад 1983, 17—39.

[41] Уп. В. Ј. Ђурић, *Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству*, ЗЛУ, 4, Нови Сад 1968, 82—83; Исти, *Византијске фреске у Југославији*, 193, где је и старија литература.

[42] Р. Николић, *О гробу светог Саве у Милешеви*, 15—16, 23; В. Кораћ, нав. дело, 35—36.

[43] С. Радојчић, *Милешева*, 35; Р. Николић, нав. дело, 7—13.

[44] Могућност Савиног учешћа у подизању и живописању Милешеве допуштају или шире образлажу Ђ. Бошковић, *Свети Сава и српска средњовековна уметност*, Српски књижевни гласник, 44, Београд 1935, 212—216; М. Ћоровић-Љубинковић, *Српско зидно сликарство XIII века*, 10—12; С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, 38—39; Р. Николић, нав. дело. Ту тезу, поткрепљену новим доказима, разрадили су на овом Симпозијуму посебно С. Петковић, С. Томековић и И. Ђорђевић.

[45] Уп. В. Ј. Ђурић, *Свети Сава и сликарство његовог доба*, 246—248 et passim; G. Babić, нав. дело, посебно 32—34.

[46] Доментијан, 120.

фигура у првој зони, добила је и нешто другачији програм, у коме је наглашено место имала катедрална тематика (апостоли у певницама, Тајна вечера, Неверовање Томино, Мисија апостола и Силазак св. Духа у простору испод куполе). На почасним местима, у првој зони певничких простора, нашли су се Распеће и Скидање с крста. Изгледа да је Христова смрт на крсту заузимала важно место у богословској мисли св. Саве, који је у њој видео не само жртву и залог спасења, већ и узор и подстицај за своју апостолску мисију. Чини ми се занимљивим да на овом месту опширније наведем Доментијана који описује Савин боравак, као монаха, на Светој Гори: „Многим различним трудовима распињаше тело своје, подобећи се Владици своме Христу који се разапео за цео свет, ражегавши се жељом његовом предвиде оно што је на висинама, простирући се светом жељом на будуће, молећи се своме добротвору: ‚Управи ноге моје на Твој мирни пут' (Лука 1, 79), и удостоји ме да текавши на исток у свети Твој град Јерусалим, поклоним се Твоме животворећем гробу и да душевним и срдачним мојим очима сагледам где је лежало Твоје пречисто тело, и где су стајале Твоје пречисте ноге, и животворећи Твој крст, на ком се ради нас проли пречиста крв Твоја; и видевши сва Твоја страдања, да их напишем на таблицама срца мога, и да се са смелошћу према Теби вратим на запад, и силом светога Духа Твога просветим народ Твој који је заблудео незнањем Тебе истинитога Бога, и да недостатке свога божаственога учења у моме отачаству испуниш кроз мене слугу Твога."[47] Распеће Христово је, дакле, стално лебдело пред очима св. Саве, као највећи залог спасења, па је овом представом украсио највећи део западног зида у Студеници, а у Жичи је спустио у прву зону наоса, на источној страни јужне певнице, чиме је са сликом остварен непосреднији контакт. И у параклису жичке куле, чије су фреске настале по жељи светога Саве,[48] насликано је на источном зиду Распеће, уједно и једина композиција у овом простору. Ту је св. Сава представио и своја два велика узора — Саву Освећеног и св. Теодора Студита — творце јерусалимског и цариградског начина богослужења, чија је правила Сава пренео у Србију.

Саветодавац младом принцу Владиславу у Милешеви око украшавања цркве био је највероватније опет архиепископ Сава. Осећа се то, видели смо, у избору тема, архаичним решењима и богословски ученим композицијама.[49] У Милешеву су пресађени неки иконографски обрасци из Студенице и Жиче, уклопљени у једну нову целину, која се више неће поновити у српском сликарству.

Тематске и иконографске новине које је св. Сава унео у живопис Студенице, Жиче и, вероватно, Милешеве, живеће још неко време у српској средини. Следећи Савину мисао, архиепископ Арсеније I поновиће у Св. апостолима у Пећи теме из жичке цркве у куполи и простору испод ње,[50] а декорација вестибила из Студенице и певница из Жиче и Милешеве имаће своје следбенике још у Сопоћанима и Морачи.[51]

[47] Доментијан, 37.

[48] В. J. Ђурић, *Свеши Сава и сликарсшво његовог доба,* 251—252.

[49] Карактеристично је, на пример, да се у поједине сцене укључују и пророци, на чијим су свицима исписане не само старозаветне сентенце, већ и текстови преузети из богослужбене праксе (као у студеничком Распећу). Тако је на свитку пророка уз Силазак у ад исписан Ирмос, глас 1, песма 9 (С. Радојчић, *Милешева,* 17).

[50] Б. Тодић, *Најсшарије зидно сликарсшво у Св. айосшолима у Пећи,* 19—40.

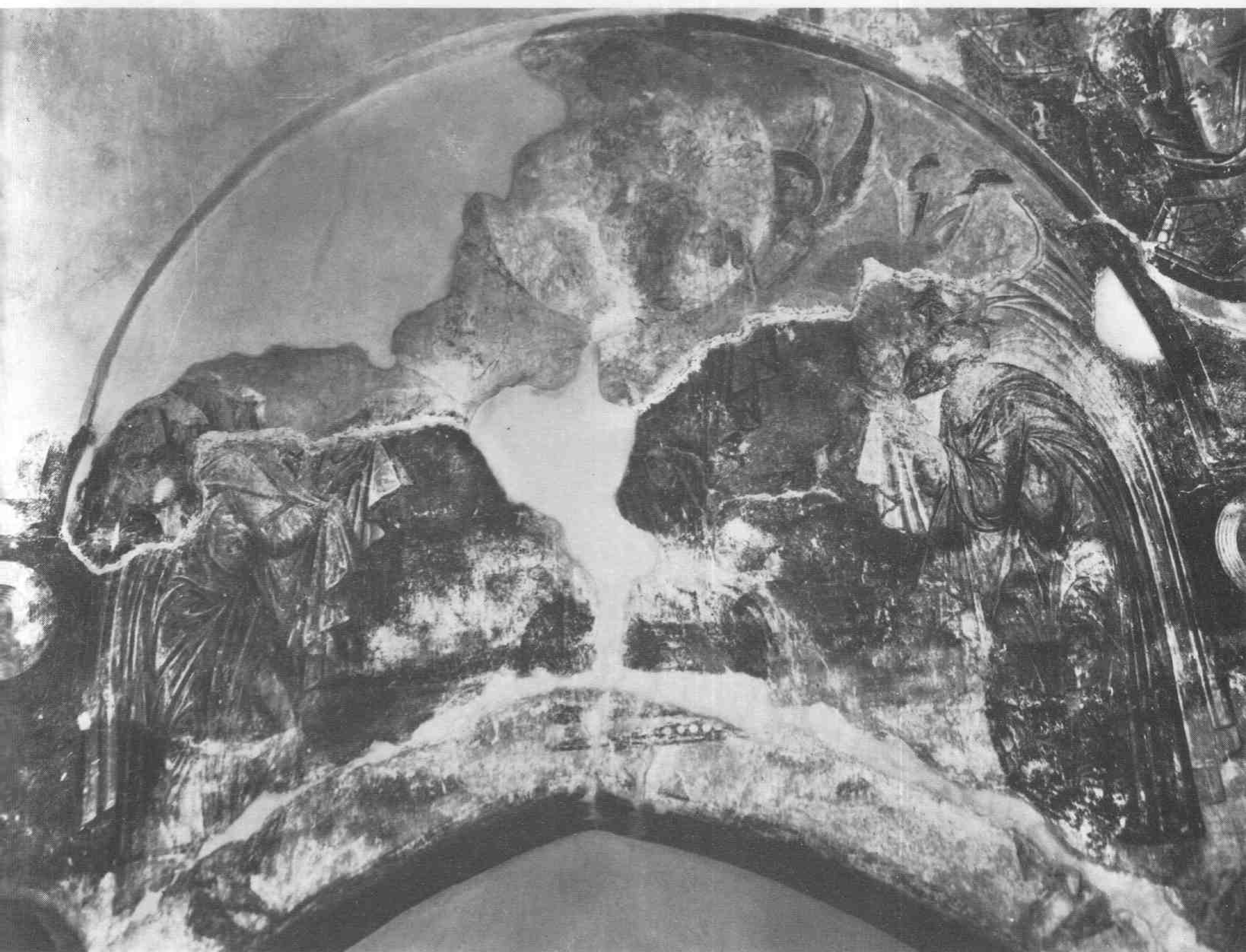
[51] В. J. Ђурић, *Сойоћани,* 54; С. Петковић, *Морача,* Београд 1986, 45—46, 234—235.

Найомена: Фотографије уз овај текст потичу из документације Републичког завода за заштиту споменика културе у Београду.

Сл. 1. Жича, Скидање с крста, северна певница

Сл. 2. Жича, Апостол Лука из јужне певнице

Сл. 3. Милешева, Скидање с крста, поткуполни простор



Сл. 4. Милешева, Мисија апостола, поткуполни простор

Сл. 5. Милешева, Апостол из јужне певнице

MILEŠEVA ET ŽIČA — ETUDE PARALLELE DES SUJETS ET DE L'ICONOGRAPHIE

BRANISLAV TODIĆ

La beauté des fresques de Mileševa a relégué au second plan l'étude approfondie de leur iconographie. Plusieurs communications ont été faites au présent symposium qui expliquent plus à fond le sens de la composition de certaines scènes, qui contribuent sensiblement à la connaissance de la peinture de Mileševa. Nous nous bornerons ici à tenter d'élucider un problème qui concerne aussi leurs sujets et leur iconographie, à savoir le parallélisme entre les fresques de Mileševa et celles de Žiča. Quoique ces deux monuments fussent presque contemporains, leur peinture initiale, datant de la troisième décade du XIII[e] siècle a souvent été repeinte au cours des siècles et aussi gravement endommagée, ce qui constitue le plus grand obstacle aux études sérieuses et impose une grande circonspection dans les jugements.

La répartition des fresques de Mileševa et leur iconographie diffère assez de celles des monuments byzantins légèrement antérieurs ou contemporains. Ceci peut s'expliquer par des modèles archaiques et par la difficulté du peintre de s'adapter à la décoration d'une église à nef unique du type de Rascie, mais on remarque aussi certaines anomalies à l'égard des monuments antérieurs de Serbie, tels que Žiča et Studenica. Prenant modèle sur Studenica, l'Eucharistie et les sujets de l'Ancien Testament ont été placés dans le transept bas, et le choix des figures en pied de la première zone du naos est aussi le même. Comme à Žiča l'Ascension du Christ et la Mission des Apôtres sont peints dans la coupole et dans l'espace au-dessous d'elle, pendant que les figures isolées des apôtres ornent les ailes du transept bas. Dans les deux églises une place d'honneur était réservée à la Descente de Croix et à certaines figures de saints de la zone la plus basse. L'Ascension du Christ qui se trouve dans la coupole de Mileševa, avait été peinte au même endroit dans les églises byzantines du IX[e] au XII[e] siècle, et le fut très rarement plus tard. Il est pourtant intéressant qu'elle apparaisse dans les églises serbes contemporaines de Mileševa, à Žiča et à Peć. Dans ces églises l'on peint aussi »la Mission des Apôtres«, scène assez rare dans la peinture byzantine. Son apparition peut peut-être s'expliquer par la légende de la trace des pas du Christ sur la montagne d'Eléon, que mentionne aussi le roi Uroš 1[er], frère du fondateur de Mileševa (le roi Vladislav), dans une de ses chartes à propos de Mileševa. D'autre part la Mission des Apôtres, quand elle est peinte à part, en dehors des apparitions posthumes du Christ, est en relation au rôle des apôtres comme propagateurs du christianisme, mission à laquelle la jeune Eglise autocéphale était vivement intéressée à l'époque de la peinture murale de Žiča et de Mileševa. C'est probablement pour cette raison que les apôtres sont peints aussi, pour la première fois dans l'art serbe dans les ailes du transept bas de Žiča, et le même schéma iconographique sera répété à Mileševa. La seule scène de la Passion du Christ, peinte dans le naos de Mileševa, immédiatement sous la coupole est la Descente de Croix. Sans égard aux rares exemples pareils dans l'art byzantin, nous estimons que la peinture de cette fresque à une place d'honneur à Mileševa, dérive aussi de Žiča où elle est même placée dans la première zone du naos. De même, tout comme à Žiča et à Studenica auparavant, des places spéciales dans la rangée de figures en pied ont été réservées au protomartyr Etienne, St. Nicolas, à Jean le Précurseur et à St. Sabbas de Jérusalem.

Pour expliquer une telle ressemblance entre Mileševa et Žiča, il faut se rappeler avant tout de l'activité de St. Sava, premier archevêque de Serbie. Les sources historiques rattachent explicitement la peinture murale de Žiča et de Studenica à son nom, et il fut sûrement aussi l'un des conseillers lors de la peinture murale de Mileševa. Son attachement à Mileševa nous est aussi prouvée par le fait que c'est dans cette église qu'il s'est préparé sa sépulture, et où son corps fut déposé après sa translation de Tirnovo. Comme il l'avait fait auparavant à Studenica (1208/1209) et à Žiča (vers 1220) il veilla à ce que Mileševa (entre 1222 et 1228) soit ornée de fresques soulignant la mission des apôtres et le sacrifice du Christ sur la Croix pour la Rédemption de tous les hommes. Et aussi que, parmi les figures de saints soient représentés à des places d'honneur ses saints patrons ou ceux de la dynastie des Nemanjić et de la Serbie. L'idée théologique qui animait Sava animera même après sa mort l'art serbe du XIII[e] siècle, — plus tard elle sera commentée et clairement expliquée par le biographe de Sava, Domentijan, et en peinture, on la rencontrera encore dans l'église des Saints Apôtres de Peć et plus tard à Sopoćani et Morača.

LES PEINTURES MURALES DE L'ANCIENNE MÉTROPOLE DE VÉRIA

EFTIMIOS N. TSIGARIDAS

L'église de l'ancienne métropole de Véria est un des monuments les plus importants de Grèce.[1] Au point de vue architectural il s'agit d'une basilique byzantine à trois nefs avec transept, comme cela a été récemment prouvé après des fouilles, cas exceptionnel, d'après ce que je sais, pour une basilique byzantine. De cette basilique est conservée aujourd'hui la nef centrale et la nef nord et une partie du narthex. La nef nord et le narthex sont conservés par de nombreux ajouts, pratiqués pendant l'époque de la turcocratie. Au contraire la nef sud a été complètement détruite pendant l'époque de l'occupation turque. Pour cela la colonnade du sud, emmurée aujourd'hui, sert de mur sud à l'église.

Pendant les premières années de l'occupation turque, l'ancienne métropole de Véria, qui était probablement dédiée à la mémoire des apôtres Pierre et Paul, a été transformée en mosquée surnommée »Hounkiar Mosquée«, ce qui veut dire la mosquée du vainqueur.[2] C'est alors que la riche décoration murale a été recouverte d'enduits. La découverte de la décoration commencée en 1971, continue par intervalles jusqu'à aujourd'hui.[3]

Jusqu'à présent, les fresques qui ont été révélées, sous deux couches épaisses d'enduit, couvrent les murs de la nef centrale et ceux du coeur. La conservation, exceptée celle du coeur, n'est pas bonne, parce que la surface picturale a été abîmée sans retour par les coups de marteau, qui ont été donnés pour des raisons techniques à l'époque où l'église a été transformée en mosquée.

D'après des études faites jusqu'à présent on peut classer l'ensemble des peintures murales découvertes en plus de quatres périodes, qui s'étendent du XII[e] siècle jusqu'au premier quart du XIV[e] siècle.[4] Ces peintures murales, puisqu'elles n'appartiennent pas à une seule époque,

* Abréviations: ΑΔ: Αρχαιολογικόν Δελτίον. ArtB: The Art Bulletin. AE: Αρχαιολογική Εφημερίς. BZ: Byzantinische Zeitschrift. CA: Cahiers Archéologiques. Corsi Rav: Corsi di cultura sull'arte Ravennate e bizantina. DOP: Dumbarton Oaks Papers. ΔΧΑΕ: Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. ΕΕΒΣ: Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών. ΕΕΠΣΑΠΘ: Επιστημονική Επετηρίς Πολυτεχνικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσ/νίκης. JÖB: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. RBK: Reallexikon zur Byzantinischen Kunst. REB: Revue des Études Byzantines. ΠΧΑΕ: Πρακτικά της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας.

[1] Voir G. Sotiriou, Αι βυζαντιναί βασιλικαί Μακεδονίας και παλαιάς Ελλάδος, BZ, 30 (1929), 568—569. Ph. Drossoyianni, Μεσαιωνικά και Βυζαντινά Μακεδονίας, ΑΔ, 18 (1963), Χρονικά, 249—250. A. Christodoulou, Ιστορία της Βεροίας, Βέροια 1960, 65—66. N. Moutsopoulos, Η βασιλική του Αγ. Αχιλλείου στη Μικρή Πρέσπα, ΔΧΑΕ, Δ' (1964—65), 174 et s. Id. Ανασκαφή της βασιλικής του Αγ. Αχιλλείου, ΕΕΠΣΑΠΘ, Δ' (1971—72), 249, fig. 37, pl. I. G. Chionidis, Ιστορία της Βεροίας. Θεσσαλονίκη 1970, 77—78. M. Panayotidi, *Les églises de Véria en Macédoine*, Corsi Rav. XXII (1975), 304—306. S. Kalopissi-Verti, *Tendenze stilistiche della pittura monumentale in Grecia durante il XIII secolo*, Corsi Rav. XXXI (1984), 227—228.

[2] Vas. Dimitriadis, Η Κεντρική και Δυτική Μακεδονία κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπή, Θεσσαλονίκη 1973, 254.

[3] Voir ΑΔ, 26 (1971), Χρονικά Β1, 21. ΑΔ, 27 (1972), Χρονικά Β2, 558 και ΑΔ, 28 (1973), Χρονικά Β2, 496.

[4] E. Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες της πρόθεσης στην Παλιά Μητρόπολη Βεροίας. Πρώτο Συμπόσιο βυζαντινής και μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης. Αθήναι 1981 (Résumés des communications), 85—86. Id. Οι τοιχογραφίες της Παλιάς Μητροπόλεως Βεροίας. Δεύτερο Συμπόσιο βυζαντινής και μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας. Αθήναι 1982 (Résumés des communications), 98—99. Je suis en train de préparer une monographie speciale dédiée à des peintures murales de l'ancienne métropole de Véria.

ne constituent pas un ensemble iconographique uniforme, mais elles présentent cette diversité de sujets, due au renouvellement partiel ou au complement périodique de la décoration murale de l'église.

Au cours de ma communication, je vais vous présenter une partie des peintures murales conservées dans l'église. Il s'agit des fresques de la zone la plus haute de la nef centrale qui contient des scènes du Dodékaorton, du cycle de la Passion et de la Resurrection.[5]

Concrétement, de part et d'autre du cul-de-four de l'abside, la scène de l'Anonciation est conservée, tandis que sur le mur sud de la nef centrale les six des huit sujets qui y ont été figurés, sont sauvés, c'est à dire la Nativité, la Présentation au Temple, le Baptême, les restes de la Résurrection de Lazare, la Transfiguration et l'Entrée à Jérusalem. Au contraire sur la zone la plus haute du mur nord tous les sujets qui y figuraient, d'après le programme iconographique, fait pour l'église, sont conservés. Il s'agit des sujets du cycle de la Passion et de la Resurrection, c'est à dire la Cène, le Lavement des pieds, le Chemin de Croix, la Crucifixion, la Descente de la Croix, la Mise au Tombeau, les Saintes Femmes au Tombeau, la Descente aux Limbes.

Il n'est pas certain si les sujets du mur sud et du mur nord de la nef centrale appartiennent à une conception iconographique globale, or s'ils constituent une décoration de l'église, faite en deux périodes, à peu d'intervalles l'une de l'autre. Cela derive du fait que le cycle de sujets peints sur le mur sud s'arrête à l'Entrée à Jérusalem, tandis que'il y a de la place pour deux encore compositions, aujourd'hui perdues et remplacées par des compositions du XIV[e] siècle. Conformément à la suite chronologique de la présentation des sujets des douze fêtes ce ne pourrait être que la Cène et le Lavement des pieds, compositions qui pourtant sont représentées sur le mur nord. Bien qu'il n'existe pas de lacune dans la représentation de thémes du cycle du Dodécaorton dans l'église, le manque de deux compositions du mur sud pose le problème d'une éventuelle interruption de l'exécution du cycle du Dodécaorton et de l'intégration en deux phases.[6]

Dans la représentation de *l'Annonciation* l'archange Gabriel accourt vers la Vierge, qui est figurée debout devant un trône sans dossier, en faisant un geste d'étonnement devant l'archange (fig. 15). Marie ne file plus, mais elle tient encore dans la main gauche les instruments de son ouvrage.[7] Au fond se présente la basilique, édifiée sur l'emplacement de la maison de la Vierge. C'est un élément iconographique, qui réapparaît dans l'iconographie de l'Annonciation du XII[e] siècle[8]. Cette iconographie du sujet est usuelle, bien qu'au XII[e] siècle on préfère représenter la Vierge assise. A cette époque la Vierge continue à se tenir debout dans l'Evangile N⁰ 2 de Pantéléimon et le Psautier de Mélisende, à la Chapelle Palatine, à Monreale, aux Saintes-Anargyres, à la Mavriotissa et à Samari en Messénie.[9] Mais plus concrétement dans l'ancienne métropole de Véria la Vierge suit le type, connue d'après le Par. gr. 510 et l'église de Tokali Kilisse.[10]

[5] Je ne vais pas mentionner la scène de la Dormition de la Vierge, représentée sur le mur ouest, car elle appartient au deuxième quart du XIII[e] siècle.

[6] G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, Paris 1916, 67—92. G. Shiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Güterlloh, Ger Mohn. 1966, I, 44—48. L. Hadermann — Misguich, *Kurbinovo. Les fresques de Saint-Georges et la peinture byzantine du XII[e] siècle*, Bruxelles, 1975, I, 96—103.

[7] Voir Par. gr. 510 (V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, Torino, 1967, fig. 94), Tokali Kilise (Millet, *Recherches*, fig. 26). Daphni (E. Diez — O. Demus, *Byzantine Mosaics in Greece: Daphni and Hosios Lucas*, Cambridge Mass., 1931, fig. 82). Voir aussi Millet, *Recherches*, 75—79.

[8] Millet, *Recherches*, 88—89 et Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, I, 101—102. Voir aussi le Psautier 49 de Pantocrator et l'Évangile 2 de Panteleimon (H. Buchthal, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford, 1957, pl. 140 b, c).

[9] St. Pelekanidis, P. Christou, Chr. Mavropoulou-Tsioumi, S. Kadas, Οι θησαυροί του Αγ. Όρους. Εικονογραφημένα χειρόγραφα, Αθήναι 1975, B', fig. 291. Buchthal, *Miniature, Painting* pl. 1a. O. Demus, *The Mosaics of Norman Sicily*, London 1950, pl. IIA, 59. St. Pelekanidis, Καστορία, Θεσσαλονίκη 1953, I, pl. 14a et 68b. H. Grigoriadou — Cabagnols, *Le décor peint de l'église de Samari en Messénie*, CA, XX (1970), fig. 2.

[10] Lazarev, *Storia*, fig. 94. Millet, *Recherches*, fig. 26.

La *Nativité* (fig. 1) suit en général un type iconographique usuel dans l'art des onzième et douzième siècles.[11] Dans l'esprit iconographique de cette période se trouve l'attitude de la Vierge,[12] le schéma iconographique du bain de l'enfant[13] (fig. 16), la présence du berger musicien.[14] Au contraire la représentation de la sage-femme à l'âge d'une jeune fille et non d'une vieille femme constitue un élément nouveau, qui caractérise surtout les monuments de la deuxième moitié du XII[e] siècle, comme la Chapelle Palatine et la Martorana de Palerme, l'église de la Vierge à Lagoudera et l'église de la Vierge Amasgou à Monagri de Chypre.[15]

Dans *la Présentation du Christ au Temple* (fig. 2, 17) on a adopté un schéma iconographique usuel dans l'art médio-byzantin,[16] qui se differencie du fait que Anne tient un rouleau ouvert, sur lequel est écrite l'inscription „τούτο το βρέφος ουρανόν και γην εστερέωσεν" (cet enfant a fortifié le ciel et la terre), élément qui caractérise sourtout l'iconographie du XII[e] siècle.[17] Aussi le mouvement vif de l'enfant vers Syméon reflète des tensions iconographiques et même stylistiques, avancées dans le XII[ème] siècle, qu'on peut signaler dans la Chapelle Palatine et à Martorana de Palerme.[18]

Dans la composition du *Baptême* (fig. 3) on adopte aussi un type iconographique usuel dans l'art du XII[e] siècle.[19] Seulement l'habit de Prodrome, qui porte un chiton et un himation, associe cette fresque aux oeuvres de la fin du XII[e] siècle. A cette époque là, comme il est bien connu, le Prodrome réapparaît vêtu du chiton et d'himation, au lieu de la melote, qui caractérise l'iconographie de Saint-Jean pendant le XII[ème] siècle.[20]

Dans l'ensemble la *Transfiguration*[21] (fig. 4) peut être considérée comme un exemple typique de l'iconographie du sujet au XII[e] siècle. Parmi les exemples représentatifs de l'iconographie de l'époque on peut citer la Chapelle Palatine, Nerezi, le Saint-Nicolas Kasnitsi et le

[11] Pour l'histoire de l'iconographie de la scène voir Millet, *Recherches*, 93—169. K. Kalokyris, Η Γέννησις του Χριστού εις την βυζαντινήν τέχνην της Ελλάδος, Αθήναι, 1956. G. Ristow, *Die Geburt Christi*, Recklinghausen, Bongers, 1963. G. Ristow, voir „*Geburt Christi*" dans RbK, II, col. 637—662. Schiller, *Ikonographie*, 69—77. Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, I, 109—118. Pour l'iconographie de la scène dans l'art médio-byzantin voir aussi E. Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες της μονής Λατόμου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1984, 45—70 (Thèse de doctorat).

[12] Voir Hosios Loukas (Millet, *Recherches*, fig. 62). Tétraévangile de Parme (Millet, *Recherches*, fig. 63). Tétraévangile 762 (610) de Vatopedi (Millet, *Recherches*, fig. 102). La Chapelle Palatine et la Martorana de Palerme (Demus, *Sicily*, fig. 17, 55).

[13] Voir notamment Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες, 62.

[14] Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 114—15 et Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες, 67.

[15] Demus, *Sicily*, fig. 17, 55. A. Papageorghiou, *Masterpieces of the Byzantine Art of Cyprus*, Nicosia, 1965, pl. XV, 1 S. Boyd, *The Church of the Panagia Amasgou, Monagri, Cyprus, and its Wallpaintings*, DOP, 28 (1974), fig. 20. Voir aussi, Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες, 63.

[16] Sur l'iconographie de la scène voir A. Xyngopoulos, Υπαπαντή, ΕΕΒΣ, ΣΤ' (1929), 328—339. D. C. Shorr, *The Iconographic Development of the Presentation in the Temple*, dans ArtB, XXVIII (1946), 17—32 Schiller, *Ikonographie*, 100—104. Kl. Wessel, *Darstellung Christi im Tempel*, dans RbK, I, col. 1134—1145. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 118—122. H. Maguire, *The Iconography of Symeon with the Christ Child in Byzantine Art*, DOP, 34—35 (1980—1981), 261—269.

[17] Voir Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 120—121. D. Mouriki, Τα ψηφιδωτά της Νέας Μονής Χίου, Αθήνα 1985, Α', 133. Voir aussi le Saint-Stratège à Magne, N. Drandakis, Βυζαντιναί τοιχογραφίαι της Μέσα Μάνης, Αθήναι 1964, pl. 32a.

[18] Demus, *Sicily*, pl. 118, 50A et 50B. Voir aussi Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 121. On rencontre aussi le mouvement de l'enfant vers Syméon dans l'art du X[e] et du XI[e] siècle. Voir N. et M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1963, fig. 40. M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, München — Wien 1967, II München — Wien 1967, II, fig. 50 et 58, III, fig. 330. A. Bank, *Byzantine Art in the Collections of the USSR*, Leningrad — Moscow 1966, fig. 141. H. Omont, *Évangiles avec peintures byzantines du XI[e] siècle*. Reproductions des 361 miniatures du gr. 74 de la Bibliothèque Nationale, Paris 1908, II, fig. 97. Diez — Demus, *Mosaics*, op. cit., fig. 5.

[19] Sur l'iconographie du sujet voir Millet, *Recherches*, 170—215. Schiller, *Ikonographie*, I, 137—146. G. Ristow, *Die Taufe Christi*, Recklinghausen, Bongers, 1965. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 122—130. Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες, 73—85. Dans l'ensemble et les éléments principaux le Baptême de l'ancienne métropole de Véria se reconnaît dans le Vat. Urb. gr. 2 et le Par. gr. 75 (Millet, *Recherches*, fig. 139 et 138), et à la Mavriotissa de Kastoria (St. Pelekanidis — M. Chatzidakis, Καστοριά, Αθήναι, 1984, fig. 13).

[20] Voir Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 127—128 et Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες, 78—79.

[21] Pour l'iconographie de la scène voir Millet, *Recherches*, 216—231. Schiller, *Ikonographie*, I, 155—159. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 142—147. Th. Chatzidakis — Bacharas, *Les peintures murales de Hosios Loukas, Les chapelles occidentales*, Athènes 1982, 39—44.

Saint-Stéphane de Kastoria.[22] Élément de cette iconographie archaïque de la fresque sont les nimbes, que portent les apôtres, qui dès le XIIIème siècle ne sont pas habituels dans l'iconographie de cette scène.[23] D'ailleurs le paysage imposant avec sa végétation riche se rencontre surtout dans les oeuvres de la fin du XIIème siècle, par exemple aux Saints-Anargyres et à Saint-Stéphanos de Kastoria, sur une icone d'épistyle au Sinaï et à d'autres monuments.[24]

De la Résurrection de Lazare[25] (fig. 5) il ne reste que la figure d'un apôtre et le personnage de Lazare (fig. 18) encadré de l'architecture du tombeau sculpté. La représentation de Lazare dans l'ancienne métropole de Véria correspond à la beauté juvénile de ce même personnage à Néa Moni de Chios, à Saint Nicolas du Toit, à Chypre, à la Chapelle Palatine de Palerme, sur une icone du Sinaï et à Saint-Stéfanos à Kastoria.[26] Cette représentation s'oppose à l'aspect cadavérique de Lazare aux Saints Anargyres à Kastoria, à Kurbinovo et à Nérézi.[27]

L' Entrée à Jérusalem (fig. 6) ne présente pas un intérêt particulier, parce qu'elle suit un schéma iconographique usuel dans l'art médio-byzantin, connu dans les monuments du XIe et du XIIe siècles.[18] Parmi les exemples les plus typiques de cette iconographie je cite les Saints-Anargyres de Kastoria et Kurbinovo.[29]

Dans la *Cène* (fig. 7) le schéma suit les tendances de l'iconographie du sujet du XIe et du XIIe siècle.[30] La scène se déroule autour d'une table semi-circulaire. Le Christ, qui bénit, est assis à gauche; Jean est à côté du maître et Pierre à l'extrême droite de la table.[31] Judas de profil, à la moitié droite de la table, tend la main droite vers le plat, qui était au centre de la table.[32] Le fond est limité par les arcades d'une galerie. Cette iconographie se rencontre aussi à Hosios Loukas (crypte), dans le Psautier de Mélisende, sur les fresques de Saint Stratège à Boularioï de Magne, dans le manuscrit Harley 1810 et le Tétraévangile 5 d'Iviron.[33] Sur notre fresque l'attitude de Jean et de Judas est reservée — élément usuel — contrairement aux mouvements vifs de ces mêmes personnages au Harley 1810 et au Tétraévangile 5 d'Iviron.

Le Lavement des pieds (fig. 8) est rendu du point de vue iconographique selon le type byzantin,[34] d'après Millet, conformément auquel le Christ essuie les pieds de Pierre.[35] Quelques

[22] Demus, *Sicily*, fig. 19B. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, II, fig. 65. Pelekanidis, Καστορία, pl. 53α, 93α-β. Voir aussi Daphni, Diez — Demus, *Mosaics*, fig. 91.

[23] Voir M. Sotiriou, Αι τοιχογραφίαι του βυζαντινού ναΰδρίου των Ταξιαρχών Δεσφίνης, ΔΧΑΕ, Γ' (1962—1963), 186 et D. Mouriki, Οι τοιχογραφίες του Σωτήρα κοντά στο Αλεποχώρι της Μεγαρίδος, Αθήναι 1978, 22—23.

[24] Pelekanidis, Καστορία, pl. 19β, 93α. G. et M. Sotiriou, Εικόνες της μονής Σινά, Αθήναι 1956, I, pl. 96, fig. 36.

[25] Pour l'iconographie du sujet, voir Millet, *Recherches*, 232—253. Schiller, *Ikonographie*, I, 189—192. Kl. Wessel, *Erweckung des Lazarus*, dans RbK, II, col. 388—414. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 130—135.

[26] Mouriki, Τα ψηφιδωτά, β', fig. 91. A. et J. Stylianou, *The painted Churches of Cyprus*, London 1985, fig. 19. Demus, *Sicily*, fig. 20A. Sotiriou, Σινά, I, pl. 97, Pelekanidis, Καστορία, pl. 94.

[27] Pelekanidis, Καστορία, pl. 19α. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, II, fig. 57. P. Miljković-Pepek, *Nerezi*, Beograd 1966, fig. 22.

[28] Pour l'iconographie du sujet, voir Millet, *Recherches*, 255—284. Schiller, *Ikonographie* II, 28—33. E. Lucchesi Palli, *Einzug in Jerusalem*, RbK, II, col. 22—30. E. Dinkler, *Der Einzug in Jerusalem*, Opladen 1970. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 135—142.

[29] Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 138—139 et II, fig. 62, 61.

[30] Sur l'iconographie du sujet, voir Millet, *Recherches*, 286—309. Schiller, *Ikonographie*, I, 41 et K. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen 1964. M. Thierry, *Une iconographie inédite de la Cène dans un refectoire rupestre de Cappadoce*, REB, 33 (1975), 177—185.

[31] Millet, *Recherches*, 293—294.

[32] Millet, *Recherches*, 288.

[33] E. Stikas, Το οικοδομικόν Χρονικόν της Μονής Οσίου Λουκά Φωκίδος, εν Αθήναις 1970, pl. 86a-b. Buchthal, *Miniatures, Painting*, pl. 6a. Drandakis, Τοιχογραφίαι, pl. 34a. Millet, *Recherches*, fig. 281. Pelekanidis et d'autres, Οι θησαυροί του Αγ. Όρους, B', fig. 15. Voir aussi le même schéma iconographique dans le codex 93 de la Bibliothèque Nationale d'Athènes (A. Marava — Chatzinikolaou, Chr. Touphexi-Paschou, Κατάλογος μικρογραφιών βυζαντινών χειρογράφων της Εθνικής βιβλιοθήκης της Ελλάδος, εν Αθήναις 1978, fig. 646 et 653) et dans le Par. gr. 54 (Millet, *Recherches*, fig. 281) et à Bojana (Kr. Miatev, *Les peintures murales de Bojana*, Sofia 1961, pl. 11).

[34] Pour l'iconographie de cette scène voir Millet, *Recherches*, 310—325. Schiller, *Ikonographie*, II, 51—58. K. Wessel, *Fusswaschung*, RbK, II, col. 595—608. H. Giess, *Die Darstellung der fusswaschung Christi in den Kunstwerken des 4—12 Jhr.*, Rom 1962.

[35] Millet, *Recherches*, 310—312. Voir aussi Mouriki, Τα ψηφιδωτά, A', 199, et B', fig. 94—95.

apôtres sont répresentés derrière le banc sur lequel Jean assis dénoue ses sandales tournant le dos à Pierre, tout en regardant l'événement. A l'extrême droite de la composition Judas, assis sur le banc, rendu de profil et tourné vers Jean, dénoue aussi ses sandales. Ce type iconographique se rencontre en général, sur une icone du Sinaï, dans le psautier de Mélisende, mais surtout sur les peintures murales de l'église rupestre de la Dormition de la Vierge à Vardzia en Georgie, à Saint Stratège à Boularioi, à l'ancienne métropole de Servia et dans le Tétraévangile N⁰ 5 d'Iviron.[36]

Le sujet du *Chemin de Croix* (fig. 9) n'est pas entièrement conservé.[37] Un détail iconographique intéressant est celui du soldat, qui tient le Christ par la corde, serrée autour du cou.[38] Le Christ dans l'ancienne métropole de Véria, a aussi ses mains liées devant lui.[39] Ces détails iconographiques sont représentés rarement dans le même sujet avant le XIII^{e} siècle. Une telle iconographie du Christ, comme celle de l'ancienne métropole de Véria, qui combine les deux traditions,[40] se rencontre à Boïana, à l'église du Christ Sauveur, près de Mégara en Attique (deuxième moitié du XIII^{e} siècle), au couvent de Chilandar, à l'église du Christ de Véria et à d'autres monuments.[41]

Le type général de la *Crucifixion* (fig. 10) suit le type iconographique usuel aux XI^{ème} et XII^{ème} siècles.[42] On peut mentionner Néa Moni de Chios l'évangile de Vatican gr. 1156, le Tétraévangile de Parme, les Saints Anargyres de Kastoria, Kurbinovo, Aquilée et Studenica.[43] Tandis que dans les détails il exprime des tendances avancées, qui renouvellent l'iconographie du sujet. Les murailles, representées au fond, sont un élément de l'iconographie du sujet de la fin du XII^{ème} et du commencement du XIII^{ème} siècle,[44] de même que le geste de la femme, qui avec l'expression d'une douleur insupportable, ferme les yeux de sa main gauche (fig. 29). Le premier élément se rencontre sur une icone du Sinaï, à Kurbinovo, aux Saints-Anargyres de Kastoria, à Studenica et à d'autres monuments,[44] tandis que le geste de la femme, qui ferme les yeux, n'est pas usuel dans l'iconographie de la Crucifixion. Pareil geste se rencontre sur les fresques de la cathédrale d'Aquillée, datées vers l'année 1200 et à Mileševa.[45]

Élément renovateur de l'iconographie du sujet est également le fait que dans le groupe de Jean et du centurion on a ajouté un troisième spectateur du drame divin. Il s'agit de l'allusion discrète à la foule qui participe au drame divin comme c'est le cas dans le tétraévangile de Gelati en Georgie, à Mavriotissa de Kastoria, et à Saint Marc de Venise, où sont représentés plus d'un spectateur.[46] Au contraire les anges qui s'éloignent de la Croix sont un élément conservatif de

[36] Sotiriou, Σινά, I, fig. 49. Buchthal, *Miniature Painting* pl. 6b. G. Gaprindašvili, *Vardzia*, Leningrad, 1975, fig. 104. Drandakis, Αἱ τοιχογραφίαι, pl. 34b. A. Xyngopoulos, Τα μνημεία των Σερβίων, Αθήναι 1957, 58, fig. 10. Pelekanidis et d'autres, Οι θησαυροί του Αγιου 'Ορους, B', fig. 40.

[37] Pour l'iconographie du sujet voir Millet, *Recherches*, 362—379. V. Cottas, Η εξέλιξις της εικονογραφικής παραστάσεως του Ελκομένου, ΠΧΑΕ, Δ' (1937—1938), 5—27. Schiller, *Ikonographie*, II, 88—92. St. Pelekanidis, Καλλιέργης, εν Αθήναις 1973, 50—53.

[38] Millet, *Recherches*, 363 et s.

[39] Millet, *Recherches*, 363 et s.

[40] Comparer, Millet, *Recherches*, 364 avec Pelekanidis, Καλλιέργης, 51—53.

[41] A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris 1928, 142. H. Grigoriadou, *Peintures murales du XII^{e} siècle en Grèce* (Thèse de doctorat), Paris 1968, 104. V. Cottas, *L'influence du drame „Christos Paschon" sur l'art Chrétien d'Orient*, Paris 1931, pl. VII, fig. 18. Pelekanidis, Καλλιέργης, pl. 26.

[42] Sur l'iconographie du sujet voir Millet, *Recherches*, 396—460. L. H. Grondijs, *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Bruxelles 1947. Id., *Autour de l'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Leiden 1960. J. R. Martin, *The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art*, dans Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend, Princeton 1955, 189—196. K. Wessel, *Die Kreuzigung*, Recklinghausen 1966. Schiller, *Ikonographie*, II, 89—111. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 147—152.

[43] Mouriki, Τα ψηφιδωτά, B', fig. 32—41. Millet, *Recherches*, fig. 426, 427. Pelekanidis, Καστορία, pl. 20a. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, II, fig. 68. O. Demus — M. Hirmer, *Romanische Wandmalerei*, München 1968, pl. XXVI. Sv. Mandić, *The Virgin's Church at Studenica*, Beograd 1966, fig. 4.

[44] Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 151 et II, fig. 60, 68, 69. Mandić, *Studenica*, fig. 4. Voir aussi Mouriki, Αλεποχώρι, 25.

[45] Millet, *Recherches*, fig. 475 et Demus — Hirmer, *Romanische*, pl. XXVI. Sv. Radojčić, *Mileševa*, Beograd 1963, pl. XLIV.

[46] Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, 151. T. Velmans, *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Âge*, Paris 1977, I, fig. 128. Pelekanidis, Καστορία, pl. 72a et Millet, *Recherches*, fig. 451.

l'iconographie du sujet.[47] Ce mouvement des anges est connu surtout dès le X[e] siècle jusqu'au commencement du XIII[e]. C'est notamment ainsi à Monreale, à Kurbinovo, aux Saints Anargyres de Kastoria et à Studenica.[48] Après cette époque prédomine le type des anges qui se penchent vers la Croix. Le fait aussi que centurion ne porte pas le nimbe constitue un élément traditionel de l'iconographie de la figure, parce que dès la fin du XII[e] siècle le centurion commence à porter le nimbe.[49] Il est aussi intéressant de signaler que l'attitude et le geste de Jean, qui croise les mains devant la taille, a été influencé par des modèles antiques sur l'iconographie de la Crucifixion.[50] Le Par. gr. 510 en conserve un des plus anciens exemples connus.[51]

Dans le *Descente de Croix* (fig. 11) on a figuré le commencement de l'act.[52] Jésus est représenté encore attaché à la croix par la main gauche, Nicodème la décloue, tandis que Joseph enlace le buste. Dans ses principaux éléments la Descente de Croix de l'ancienne métropole de Véria suit un schéma iconographique usuel dans l'art du XI[e] et du XII[e] siècle.[53] Il est même caractéristique que dans la peinture byzantine on continue d'appliquer ce type iconographique jusqu'à la fin du XII[e] siècle dans le tétraévangile de Gelati, aux Saints-Anargyres de Kastoria, à Kurbinovo, au Saint-Néophyte de Paphos et dans le réfectoire du monastère de Patmos,[54] tandis qu' à Nerezi l'iconographie de ce sujet a déjà été renouvelée.[55].

Le schéma iconographique de la Descente de Croix à l'ancienne métropole de Véria est donc archaïque pour le XII[e] siècle, puisque, dans ses principaux éléments elle ne se différencie des premières représentations que par la présence des Saintes-Femmes qui accompagnent la Vierge,[56] l'expression de la tristesse et le corps lâche du Christ, dont Nikodème est en train de déclouer la main gauche.[57] Notamment la femme, dont on peut distinguer la partie basse du corps, devant Nikodème, représente et symbolise la foule des femmes, que se remarquent aux monuments du XIII[e] et du XIV[e] siècle.[58] Je cite aussi que dans la Descente de Croix à Mileševa on représente aussi une femme près de Saint-Jean, dans la partie droite du sujet.[59]

Un autre élément exceptionnel de l'iconographie du sujet est la représentation d'un deuxième personnage déclouant les pieds du Christ. On le voit dans les fresques des Saints-Anargyres de Kastoria[60] et sa présence est dûe à l'influence des mystères populaires.[61]

A la scène de la *Mise au Tombeau*[62] (fig. 12, 19) Joseph d'Arimathie et Nicodème sont représentés, transportant le corps mort de Jésus pour l'inhumer dans le tombeau, qui est ouvert

[47] A. Xyngopoulos, Εικών της Σταυρώσεως εις τον ναόν του Ελκομένου Μονεμβασίας, *Πελοποννησιακά*, Α' (1955), 26—27.

[48] Demus, *Sicily*, fig. 72. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, II, fig. 68—69 et Mandić, *Studenica*, fig. 4.

[49] Pelekanidis, Καστορία, pl. 20a et 72a. Velmans, *La peinture*, fig. 128, 130. Pour l'iconographie du centurion voir A. Ξυγγόπουλος, Αι παραστάσεις του εκατοντάρχου Λογγίνου και των μετ' αυτού μαρτυρησάντων δύο στρατιωτών, ΕΕΒΣ, 30 (1960—1961), 54—84 et surtout 59—60.

[50] Sur ce sujet voir Chatzidakis — Bacharas, *Les peintures*, 47—52.

[51] D. Shorr, *The Mourning Virgin and Saint John*, ArtB., XXII (1940), 61—70, fig. 1 et H. Maguire, *The Depiction of Sorrow in Middle Byzantine Art*, DOP, 31 (1977), 153—166, fig. 37. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, II, fig. 72.

[52] Pour l'iconographie du sujet voir Millet, *Recherches*, 467—488. Schiller, *Ikonographie*, II, 177—179. P. Ratkowska, *The Iconography of the Deposition without St. John*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, XXVII (1964), 312—317. Y. Nagatsuka, *Descente de Croix. Son dévelopment iconographique dès origines jusqu' à la fin du XIV[e] siècle*. Tokyo 1979. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 152—155.

[53] Voir Par. gr. 74 (Omont, *Évangiles*, I, pl. 52 et II, pl. 181. Millet, *Recherches*, 469, fig. 495—496.

[54] Velmans, *La peinture*, fig. 116 et 118. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 154—155 et II, fig. 71—73. A. Orlandos, Η αρχιτεκτονική και βυζαντιναί τοιχογραφίαι της μονής Θεολόγου Πάτμου, εν Αθήναις 1970, 229—230, pl. 91.

[55] Velmans, *La peinture*, 107—108, fig. 119 et Miljković-Pepek, *Nerezi*, fig. 34.

[56] La représentation de la Vierge et des Saintes — Femmes a été influencée par le drame littéraire „Christos Paschon". Voir Millet, *Recherches*, 467 et s. Cottas, „*Christos Paschon*", 47, 80—82.

[57] Velmans, *La peinture*, 107.

[58] Millet, *Recherches*, fig. 502, 503, 513, 514 et Velmans, *La peinture*, fig. 125.

[59] Radojčić, *Mileševa*, pl. XX.

[60] Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 155.

[61] Cottas, „*Christos Paschon*", 48.

[62] Pour l'iconographie du sujet voir Millet, *Recherches*, 461—466. Cottas, „*Christos Paschon*", 50—53 et 84—864. K. Weitzmann, *The Origin of the Threnos*, dans Essays in honor of Erwin Panofsky, New York 1961, 476—490. Schiller, *Ikonographie*, II, 181 et s. M. Sotiriou, Ενταφιασμός — Θρήνος, ΔΧΑΕ, Ζ' (1973—1974), 139 et s.

à droite dans la roche. On distingue à peine les deux Maries derrière les roches, regardant l'enterrement.[63] Cette fresque, d'une conception comnénienne dans le rendu de l'habit de *Joseph*, impressionne par l'ampleur et la surabondance du paysage, qui commence à s'imposer à la figure humaine. Une conception analogue dans le rendu du paysage et dans sa relation à la figure humaine est signalée, à Lagoudera et sur un épistyle du Sinaï, daté vers l'année 1200 environ.[64]

Dans la scène des *Saintes Femmes au Tombeau*,[65] (fig. 13), qui suit le schéma usuel à l'art tardo-comnène, un élément rare dans l'iconographie du sujet est la représentation de la Vierge, que les évangélistes ne mentionnent pas. Ce détail iconographique, influencé par des textes ecclésiastiques,[66] apparaît dans l'iconographie de la scène dès le XIII^e siècle.[67] Un autre élément des caractéristiques rénovatrices dans l'iconographie de la scène est le mouvement craintif de la fuite de l'une des deux femmes. Ce détail iconographique, influencé par le texte du Marc, déjà connu dans l'Evangile 21 de Leningrad,[68] caractérise surtout les oeuvres tardo-comnènes, comme les fresques de Saint Nicolas Kasnitzis et des Saints Anargyres à Kastoria, de Saint Georges à Kurbinovo, de Saint Nicolas à Studenica et de Saint Jean le Théologien à Patmos.[69]

Dans l'ensemble la *Descente aux Limbes*[70] (fig. 14) appartient à une tradition iconographique déjà connue d'après la Néa Moni de Chios, Daphni, les Codex 587 et 61 de Dionysiou, le Codex 6 de Panteleimon, le Par. gr. 74, Monreale et Kurbinovo.[71] Les éléments iconographiques avancés pourraient être considérés: Jésus porte la croix sur l'épaule, comme il est figuré à Monreale et à Kurbinovo,[72] c'est aussi la présence d'Abel, qui dans l'iconographie de la scène est très rarement figuré avant le XIII^e siècle.[73] Je cite le Lectionnaire dit de Phocas du couvent de Lavra, l'Evangile de Van, Kurbinovo, l'Evangelistria à Geraki et le Saint Stephanos de Kastoria.[74]

Au contraire on pourrait considérer comme élément d'une époque transitoire dans l'iconographie de la scène la couronne, que porte l'un des prophètes, tandis que l'autre porte le kamellaukion, qui se caractérise par sa calotte hemisphérique, mise à la mode sous les Comnènes

63 Les deux Saintes Femmes, Marie Madeleine et l'autre Marie, sont figurées dans le même tableau dans: le cod. 597 de Dionysiou (Pelekanidis et d'autres, Οι θησαυροί του Αγ. 'Ορους. Εικονογραφημένα Χειρόγραφα, Αθήναι 1973, Α', fig. 201), le Par. gr. 74 (Omont, *Évangiles*, II, fig. 181), le Psautier Addit. 19352 (Sotiriou, Ενταφιασμός, pl. 47, 3—4). le Tétraévangile de Gelati (Velmans, *La peinture*, fig. 116) et à Monreale (Demus, *Sicily*, fig. 71B.).

64 Papageorghiou, *Masterpieces*, pl. XXVII, 1. K. Weitzmann, *The Icon*, London 1978, pl. 31. Voir aussi K. Weitzmann, *Byzantium and the West around the Year* 1200, The Year 1200 A Symposium. New York 1975, 60—61.

65 Pour l'iconographie du sujet voir Millet, *Recherches*, 517—540. Schiller, *Ikonographie*, III, 13— —21. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 158—162.

66 Millet, *Recherches*, 536 et s. Voir aussi Cottas, „*Christos Paschon*", 87—89.

67 Millet, *Recherches*, fig. 574, 576, 577.

68 Millet, *Recherches*, fig. 570.

69 Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 161, II, fig. 78. Pelekanidis, Καστορία, pl. 20a. G. Millet — A. Frolow, *La peinture du moyen Âge en Yougoslavie*, Paris 1954, I, pl. 31.1 et Orlandos, Πάτμος, 95. Voir aussi le reliquaire d'argent du Louvre, D. Talbot Rice — M. Hirmer, *Kunst aus Byzanz*, München, 1959, fig. 167.

70 Pour l'iconographie de la scène voir I. N. Καρμίρη, Η εις 'Αδου Κάθοδος του Χριστού εξ επόψεω ορθοδόξου, Αθήνα 1930. A. Xyngopoulos, Βυζαντινά εικονογραφικά γλυπτά, ΕΕΒΣ, ΙΕ' (1939), 256—279. Id., Ο υμνολογικός εικονογραφικός τύπος της εις τον 'Αδην Καθόδου του Ιησού, ΕΕΒΣ, ΙΖ' (1941), 113—129. J. Villette, *La resurrection du Christ dans l'art chrétien du II^e au VII^e siècle*, Paris 1957. E. Lucchesi — Palli, *Anastasis*, RbK, I, col. 142—148. R. Lange, *Die Auferstehung*, Recklinghausen 1966. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 162—167. Mouriki, Τα ψηφιδωτά, 146—152.

71 Diez — Demus, *Mosaics*, fig. 115—100. Pelekanidis et d' autres, Οι θησαυροί του Αγίου 'Ορους, Α', fig. 190, 105 et B, fig. 296. Omont, *Évangiles*, I, pl. 53, 89 et II, pl. 181. Demus, *Sicily*, pl. 71B et Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, II, fig. 29.

72 Demus, *Sicily*, 71b. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, I, 165—167 et II, fig. 79. Voir aussi les codex 587 et 61 de Dionysiou,note 71.

73 Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, I, 166—167.

74 Pelekanidis et d'autres, Οι θησαυροί του Αγίου Όρους. Εικονογραφημένα Χειρόγραφα, Γ', fig. 6. S. Amiranašvili, *Gruzinskaja miniatjura*, Moskva, 1966, fig. 30. Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, II, fig. 79. N. Moutsopoulos — G. Dimitrokallis, Γεράκι. Οι εκκλησίες του οικισμού, Θεσσαλονίκη 1981, fig. 200. Pelekanidis, Καστορία, pl. 95a.

et après.[75] De même la présence du Satan est usuelle dans l'iconographie de la scène, surtout dès le XIII[e] siècle.[76]

En général les sujets que nous avons présentés suivent l'iconographie du XI[e] et du XII[e] siècle, enrichie par des éléments qui expriment les tendances rénovatrices dans l'iconographie, notées au dernier quart du XII[e] ou au commencement du XIII[e] siècle.[77] A la même époque se place l'emphase à la représentation du cycle de la Passion et de la Résurrection, ainsi que la représentation côte à côte des scènes des Saintes Femmes au Tombeau et de la Descente aux Limbes, afin de signaler le caractère historique et dogmatique de la Résurrection.[78] En effet le programme iconographique de l'ancienne métropole de Véria, en dehors des scènes classiques du dodékaorton comprend en plus la Cène, le Lavement des pieds, le Chemin de Croix, la Descente de Croix, la Mise au Tombeau et les Saintes Femmes au Tombeau. L'enrichissement du cycle de la Passion et de la Resurrection parraît surtout au deuxième moitié du XII[e] siècle et se développe largement au XIII[e].[79] Mais à cette époque dans l'ancienne métropole de Véria, et aussi dans celle de Servia, près de Kozani, et dans l'église de Samari en Messénie le cycle a acquis un caractère à peu près narratif.[80]

Au point de vue artistique, l'ensemble des fresques que nous avons présentées, bien qu'il n'appartienne pas à l'activité d'un seul artiste et de son atelier, comme nous aurons l'occasion de voir, se distingue dans les traits généraux, malgré les recherches des peintres et les archaïsmes qui sont présents, par l'esprit d'une conception artistique uniforme, où prédomine la composition calme et sevère, qui devient monumentale, aux figures immobiles et imposantes, mais en général d'une expression réservée. Parallèlement la présence des différentes manières est évidente. Elles appartiennent à la même époque, puisqu'elles coexistent dans le même cycle de sujets. Ainsi nous pouvons distinguer quatres tendances principales.

La première tendance, qui apparaît sur les fresques du mur sud, se distingue par des profils anguleux, des contours forts, le rendu linéaire des caractéristiques du visage, l'accentuation des joues par des lignes fines et des taches rouges (fig. 16, 20, 21, 22). Cette technique, qui a ces racines dans l'art des Comnène,[81] persisfera jusqu'à la première moitiè du XIII[e] siècle dans l'église du Saint-Pierre de Kalyvia Kouvara et dans les chapelles semirupestrcs de Spilia Pentelis.[82]

A la même époque se situe la façon de rendre des collines basses par des ombres larges et abruptes, qui limitent les contours du volume (fig. 18), technique qui tient son origine de l'art des mosaïques.[83] Cependant l'attitude calme des figures dans l'espace, le rendu des draperies,

75 Sur ce sujet voir Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, I, 166. Ph. Drossoyianni, Σχόλια στις τοιχογραφίες της εκκλησίας του Αγ. Ιωάννου του Προδρόμου στη Μεγάλη Καστάνια Μάνης, Αθήναι 1982, 90—91.

76 Mouriki, Αλεποχώρι, 30—31. Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, I, 165.

77 S. Dufrenne, *L'enrichissement du programme iconographique dans les églises byzantines du XIII[e] siècle*, Symposium de Sopoćani (1965), Beograd 1967, 42—43. Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, I, 95—96. J. Lafontaine — Dosogne, *L'évolution du programme décoratif des églises de 1071 à 1261*, Actes du XV[e] congrès international d'études byzantines (Athènes, 1976), Αθήναι 1979, I, 312—319.

78 S. Kalopissi — Verti, *Die Kirche der Hagia Triada bei Kranidi in der Argolis*, München 1975, 34 et Mouriki, Αλεποχώρι, 28.

79 Voir Pskov (V. Lazarev, *Old Russian Murals and Mosaics*, London 1966, 102—103); Samari (Grigoriadou — Cabagnols, *Samari*, 178—180. Monreale (Demus, *Sicily*, 283—290, fig. 68—73). Saints — Anargyres à Kastoria (Pelekanidis, Καστορία, pl. 17a, 20 et Pelekanidis — Chatzidakis, Καστορία, 24—25. Kurbinovo (Hadermann — Misguich, *Kurbinovo*, I, 95—96) et la basilique à Servia (Xyngopoulos, Τα μνημεία, 39—40 et 66—68).

80 Xyngopoulos, Τα μνημεία, 66—68 et Grigoriadou — Cabagnols, *Samari*, 179—180.

81 Voir surtout Nerezi, V. Djurić, *Vizantijske freske u Jugoslaviji*, Beograd, 1974, pl. VIII. Monreale (E. Kitzinger, *The Mosaics of Monreale*, Palermo, 1960, fig. 16, 19, 35, 38, 68) et Saint-Marc de Venise (O. Demus, *Mosaics of San Marco in Venise*, Chicago 1984, 1 (Tables), fig. 61, 62, 241—244 et 291—302).

82 M. Coumbaraki — Panselinou, *Saint-Pierre de Kalyvia Kouvara et la chapelle de la Vierge de Mérenda. Deux monuments du XIII[e] siècle en Attique*, Thessalonique, 1976, pl. 15—17, 35, 42. D. Mouriki, Οι βυζαντινές τοιχογραφίες των παρεκκλησίων της Σπηλιάς της Πεντέλης, ΔΧΑΕ, Ζ' (1973—1974), pl. 29, 34—35. Voir aussi Drossoyiani, Καστάνια, pl. VIII, IX.

83 Voir Daphni (Diez — Demus, *Mosaics*, fig. 92), Chapelle Palatine et Monreale (Demus, *Sicily*, fig. 19B, 20B, 69B, 96A—B) Saint-Marc de Venise (Lazarev, *Storia*, fig. 371).

malgré les schémas tardo-comnènes qui sont conservés et la recherche de volume du visage, montre que l'artiste ne reste pas coupé des courants stylistiques de son temps.

La deuxième tendance qui se manifeste surtout aux figures de la Présentation au Temple et au Baptême, dépasse les recherches, qui marquent les oeuvres tardo-comnènes,[84] et avec des manières purement picturales, renouvelées par le retour à l'art des manuscrits enluminés de l'époque macédonienne, nous donne des portraits d'un art extraordinaire (fig. 23, 24). Plus concrètement cette tendance se distingue par une sensation picturale du rendu de la figure humaine et ce travaille par des coups de pinceaux larges et libres sur une surface d'une couleur uniforme qui est animée par le rouge, répandue sur les joues. Les variations de cette manière sont liées par des rappels des oeuvres des Comnènes d'un niveau artistique élevé[85] (fig. 25, 26). En ce qui concerne les draperies, bien que se groupe continue d'avoir des formes comnéniennes, il s'est libéré du maniérisme de cet art et développe des plis, qui tombent souplement sans la sophistication de l'art tardo-comnène. Ce groupe de fresques, aux figures calmes et sereines, donne l'impression d'un classicisme précoce et rappelle la peinture de Mileševa, d'Episkopi en Eurytaine, d'Oropos en Attique et le Tétraévangiles d'Iviron.[86]

Une troisième tendance stylistique caractérise l'Annonciation (fig. 15), le Lavement des pieds (fig. 27), la Cène, les Femmes au Tombeau (fig. 28), la Crucifixion (fig. 29) et la Descente aux Limbes. L'ensemble de ces fresques se distingue par le grand format des sujets, la monumentalité des compositions et des figures, l'ampleur des formes, et le rendu du relief des visages. D'autre part le désir de calme, les expressions, les attitudes et les compositions équilibrées témoignent également d'une sérénité classique. Ces caractéristiques, qui rangent ces fresques de l'ancienne métropole de Véria parmi les meilleures réalisations du premier tiers du XIII[e] s., se reconnaissent sur les fresques de Mileševa,[87] avec lesquelles ont jusqu'à un certain point la même expression lyrique et aristocratique. Cependant dans les peintures murales de Véria quelques caractéristiques du visage (le profil anguleux, etc.) rend sensible leur origine comnénienne. Cette constatation se soutient aussi du fait que dans certaines figures il y a une exagération du volume corporel. On constate cela chez Pierre du Lavement des Pieds (fig. 27), et chez Simon du Chemin de Croix (fig. 30). Cet élément a son origine dans les oeuvres dateéss vers 1200, comme c'est le cas du le Saint-Stratège et de l'Episkopi de Magne.[88] La draperie flottante de l'habit de Simon au dessous de l'aissaille a aussi son origine dans le maniérisme tardo-comnène.

Une autre tendance stylistique, la quatrième, caractérise les peintures murales de la Descente de Croix (fig. 31) et de la Mise au Tombeau (fig. 19, 32). Les personnages y sont calmes, bien situés, vêtus d'une draperie d'une coloration limitée, à plis larges et plats, qui tombent verticalement en petits replis sur les bords. Les visages triangulaires, voir même oblongs, sont simples et sobres dans leur réalisation d'une force d'expression. La typologie des visages et la simplification des formes et des moyens picturaux réflètent, jusqu'à un certain degré, l'art des peintures de Panaghia Mavriotissa, de Studenica, de Saint-Georges, près de Kalyvia-Kouvara en

[84] Voir surtout les fresques de l'église de Samari en Messénie, (Grigoriadou — Cabagnols, *Samari*, 189 et M. Sotiriou, Η πρώιμος παλαιολόγειος αναγέννησις εις τας χώρας και τας νήσους της Ελλάδος κατά τον 13ον αιώνα, ΔΧΑΕ, Δ' (1964—1965), 259—262, pl. 48—52.

[85] Voir Nerezi (Miljković-Pepek, *Nerezi*, fig. 15, 19, 30). Comparer surtout la fig. 19 du Nerezi à la fig. 25 de l'ancienne métropole à Véria, et Samari (Sotiriou, Η αναγέννησις, pl. 52).

[86] Radojčić, *Mileševa*, pl. V, XXVII. M. Chatzidakis, *Aspects de la peinture murale du XIII[e] siècle en Grèce*, dans L'art Byzantin du XIII[e] siècle (Symposium de Sopoćani, 1965), Beograd 1967, 62—63, fig. 4. Id., Βυζαντινές τοιχογραφίες στον Ωροπό, ΔΧΑΕ, A (1959), 101—107, pl. 39. Pelekanidis et d'autres, Οι θησαυροί του Αγίου 'Ορους, B', fig. 21, 23, 32, 34, 37, 39.

[87] Voir Radojčić, *Mileševa*, pl. VIII, IX et Ž. Stojković, *Mileševa*, Beograd 1963, fig. 37 en comparaison à fig. 15, 28 de l'ancienne métropole de Véria.

[88] Drandakis, Τοιχογραφίες, pl. 44a—b, 80—81. Voir aussi Kurbinovo (O. Bihalji-Merin, *Fresken und Ikonen*, München 1958, fig. 13).

Attique,[89] et celle des miniatures du Tétraévangile de Gelati en Georgie,[90] qui date de la fin du XII[e] siècle, et du Tétraévangile 66 de Berlin,[91] daté des premières décennies du XIII[e] siècle. La Mise au Tombeau montre aussi qu'on commence à porter plus d'intérêt à l'éspace. Cette tendance se place vers 1200 environ.[92]

En résumé, je voudrais vous signaler la présence simultannée des divers styles ou différentes manières dans le même cycle des sujets de l'ancienne métropole de Véria, qui réflètent d'un côté l'insistance sur des éléments de la tradition des Comnènes et de l'autre côté la recherche des nouvelles manières d'expression. C'est pour cela que les fresques de l'ancienne métropole de Véria constituent un remarquable exemple du passage du style du XII[e] siècle à celui du XIII[e]. Au point de vue artistique la première et la dernière tendance stylistiques pourraient être datées d'avant la prise de Véria par les Francs, c'est-à-dire entre 1185 et 1204, tandis que la deuxième et la troisième tendance stylistiques, qui expriment surtout les recherches et les réalisations du nouveau style monumental, pourraient être datées du premier quart du siècle. Cependant je crois qu' une telle confrontation du problème au niveau actuel de la recherche des peintures murales de l'ancienne métropole de Véria pourraît nous conduire à des estimations fausses, car les différences stylistiques peuvent très bien être dues aux divers niveaux de l'évolution des artistes, qui travaillent en même temps, ou de ceux qui appartiennent à des différentes générations et à des traditions artistiques diverses, mais qui collaborent dans la décoration en fresques du monument.

Indépendamment de ce problème, qui reste posé, je voudrais signaler l'importance visible de ces fresques, que nous avons présentées, pour l'histoire de l'art byzantin de la fin du XII[e] siècle et de la première moitié du XIII[e] siècle.[93] La haute qualité artistique de ces peintures renferme à la fois les conceptions de l'art des Comnènes et les nouvelles tendances ou realisations visant un modelé plastique et l'effet monumental et on peut les ranger dans la liste des oeuvres des artistes, qui doivent dériver d'un grand centre artistique, probablement de Thessalonique. D'ailleurs l'importance de Thessalonique en tant qu'un grand centre artistique de la deuxième moitié du XII[e] siècle et de la première moitié du XIII[e] siècle, est désormais basée sur des oeuvres d'une qualité supérieure, qui sont conservées ou récemment sont découvertes dans les monuments de la ville, comme à l'église de Hosios David (1160—1170), de Panaghia Achéiropoiétos (1220—1230) et de Christ Sauveur (1200 environ) du village Chortiatis, tout près de Thessalonique.[94]

89 Pelekanidis, Καστορία, pl. 69, 72, 77b. Millet — Frolow, *La peinture*, 38, 1, 2 et 38, 3. D. Mouriki, *An Unusual Representation of the Last Judgement in a Thirteenth Century Fresco at St. George near Kouvaras in Attica*, ΔΧΑΕ, Η' (1975——1976), pl. 78, 80, 86—90. Voir aussi Monreale (Kitzinger, *Monreale*, pl. 66, 79).

90 Velmans, *La peinture*, fig. 100, 116, 118, 127 et 128.

91 Millet, *Recherches*, fig. 375, 402, 487, 505. Voir aussi le Tétraévangile 5 d'Iviron (Pelekanidis et d'autres, Οι θησαυροί του Αγίου 'Ορους, fig. 16, 17).

92 Voir note 64.

93 Sur l'art de cette époque voir: O. Demus, *Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei*, dans Berichte zum XI Internationalen Byzantinisten Kongress, München 1958, IV, 2. Id., *The Style of the Kariye Djami and its Place in the Development of Palaeologan Art*, dans P. Underwood, *The Kariye Djami*, IV, Princeton N. J. 1975, 129—148. S. Radojčić, *Die Entstehung der Malerei der Paläologischen Rennaissance*, JÖB, 7 (1958), 105—123. Sotiriou, Η αναγέννησις, 257—276. Chatzidakis, *Aspects*, 59—73. 10. Dans Ιστορία του Ελληνικού 'Εθνους, 9 (1979), 428—439. T. Velmans, *Les valeurs affectives dans la peinture murale byzantine au XIII[e] s. et la manière de les représenter*, dans L'art byzantin du XIII[e] siècle (Symposium de Sopoćani 1965), Beograd 1967, 47—57. Ead., *La peinture*, 99—121. V. Djurić, *La peinture murale serbe au XIII[e] siècle*, Symposium de Sopoćani, 145—167. Id., *La peinture murale byzantine: XII[e] et XIII[e] siècles*, Actes du XV[e] Congrès International d'Études Byzantines, Athènes 1976, I (1979), 159—252. L. Hadermann — Misguich, *La peinture monumentale tardocomnène et ses prolongements au XIII[e] siècle*, ibid. 255—284. D. Mouriki, *Stylistic Trends in Monumental Painting of Greece during the Eleventh and Twelfth Centuries*, DOP, 34——35 (1980—1981), 77—124. S. Kalopissi — Verti, *Tendenze stilistiche*, 221—253.

94 E. Tsigaridas, Οι τοιχογραφίες της Μονής Λατόμου Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1984 (Thèse de Doctorat). A. Xyngopoulos, Αι τοιχογραφίαι των Αγ. Τεσσαράκοντα εις την Αχειροποίητον της Θεσσαλονίκης, AE 1957, 6—30. Mouriki, *Stylistic Trends*, 105—106 fig. 50—53 et Djurić, *La peinture*, 217.

Fig. 1. La Nativité

Fig. 2. La Présentation du Christ au Temple

Fig. 3. Le Baptême

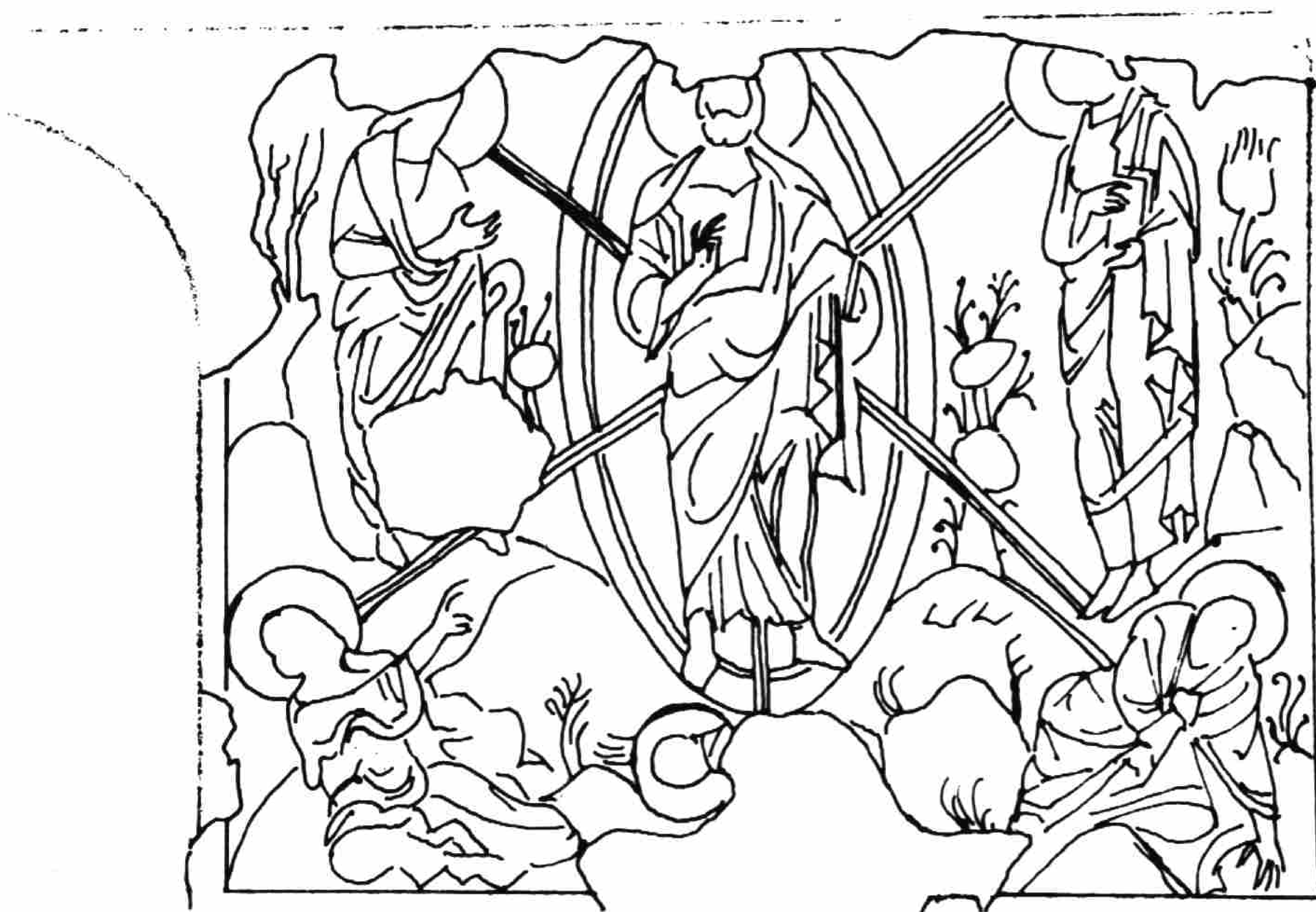


Fig. 4. La Transfiguration

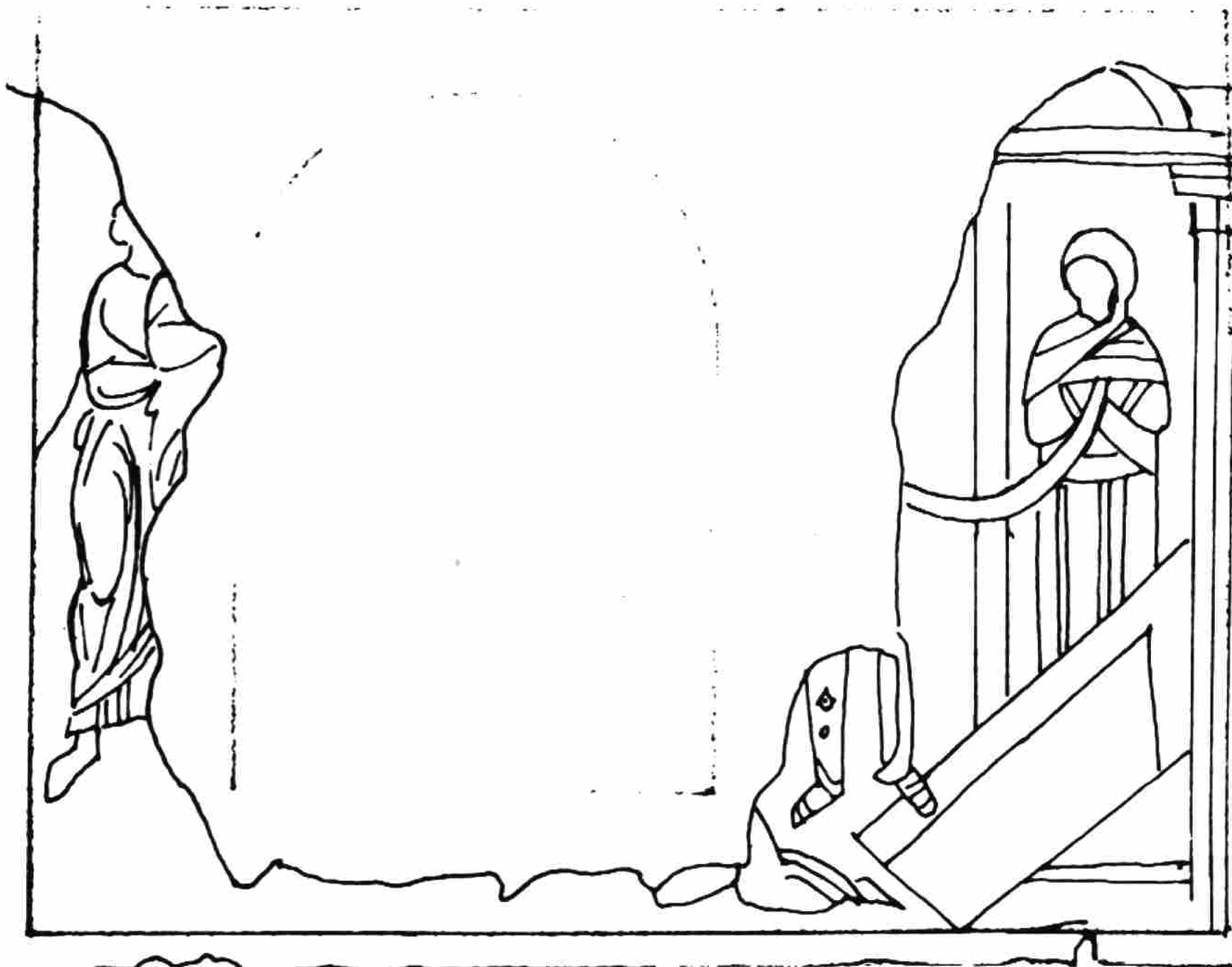


Fig. 5. La Resurréction de Lazare

Fig. 6. L'Entrée à Jérusalem

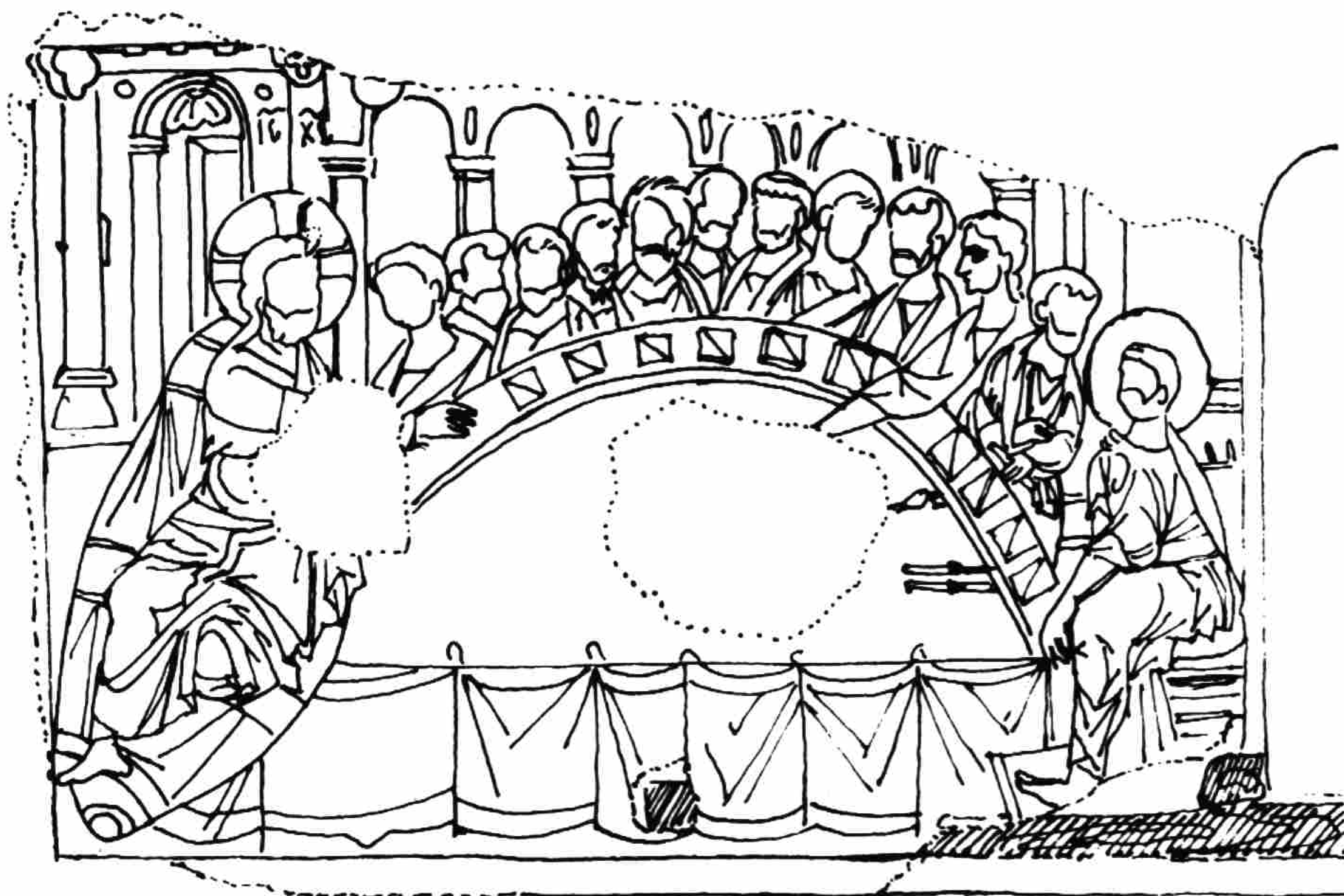


Fig. 7. La Cène

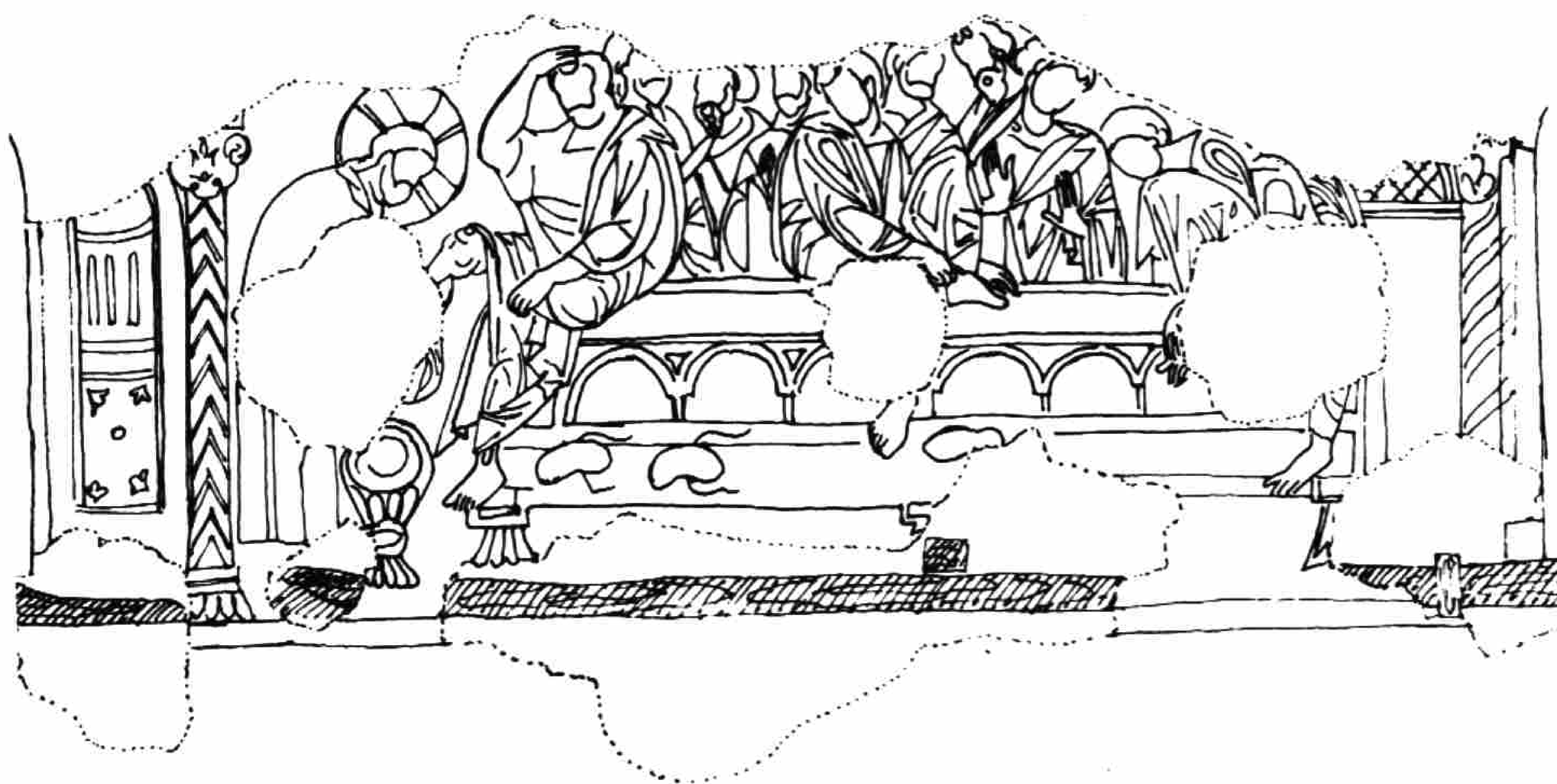


Fig. 8. Le Lavement des pieds

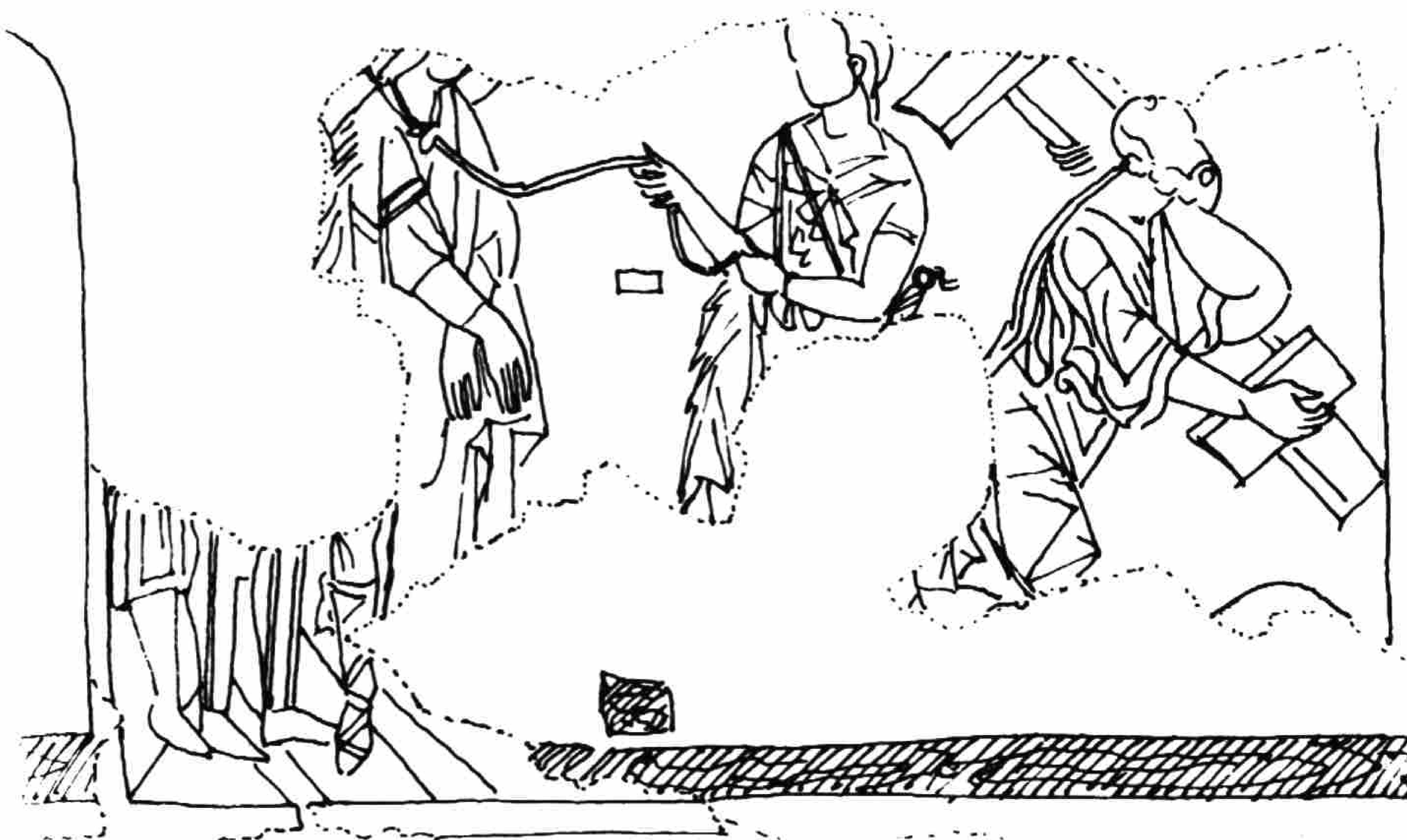


Fig. 9. Le Chemin de Croix

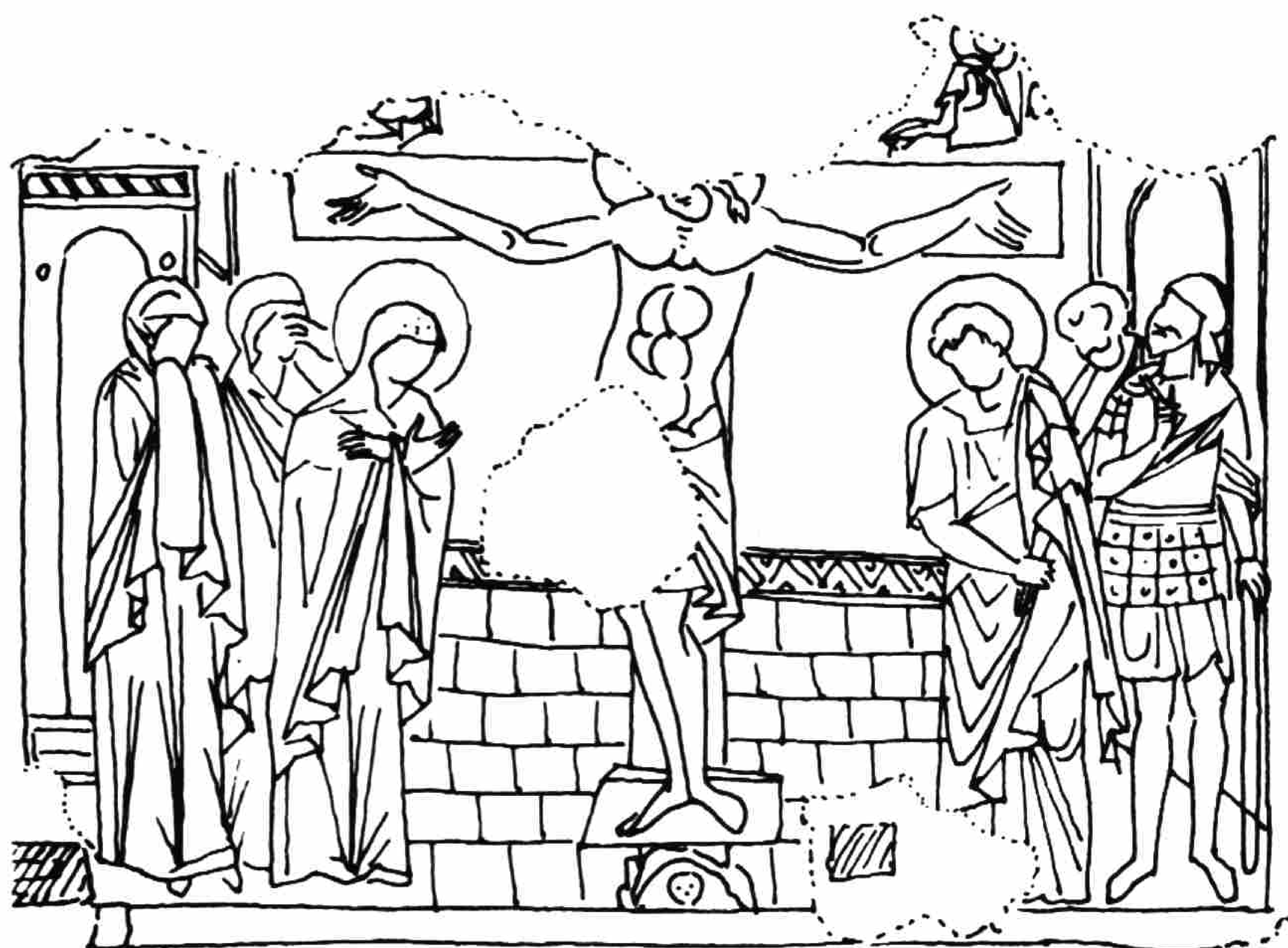


Fig. 10. Le Crucifiement

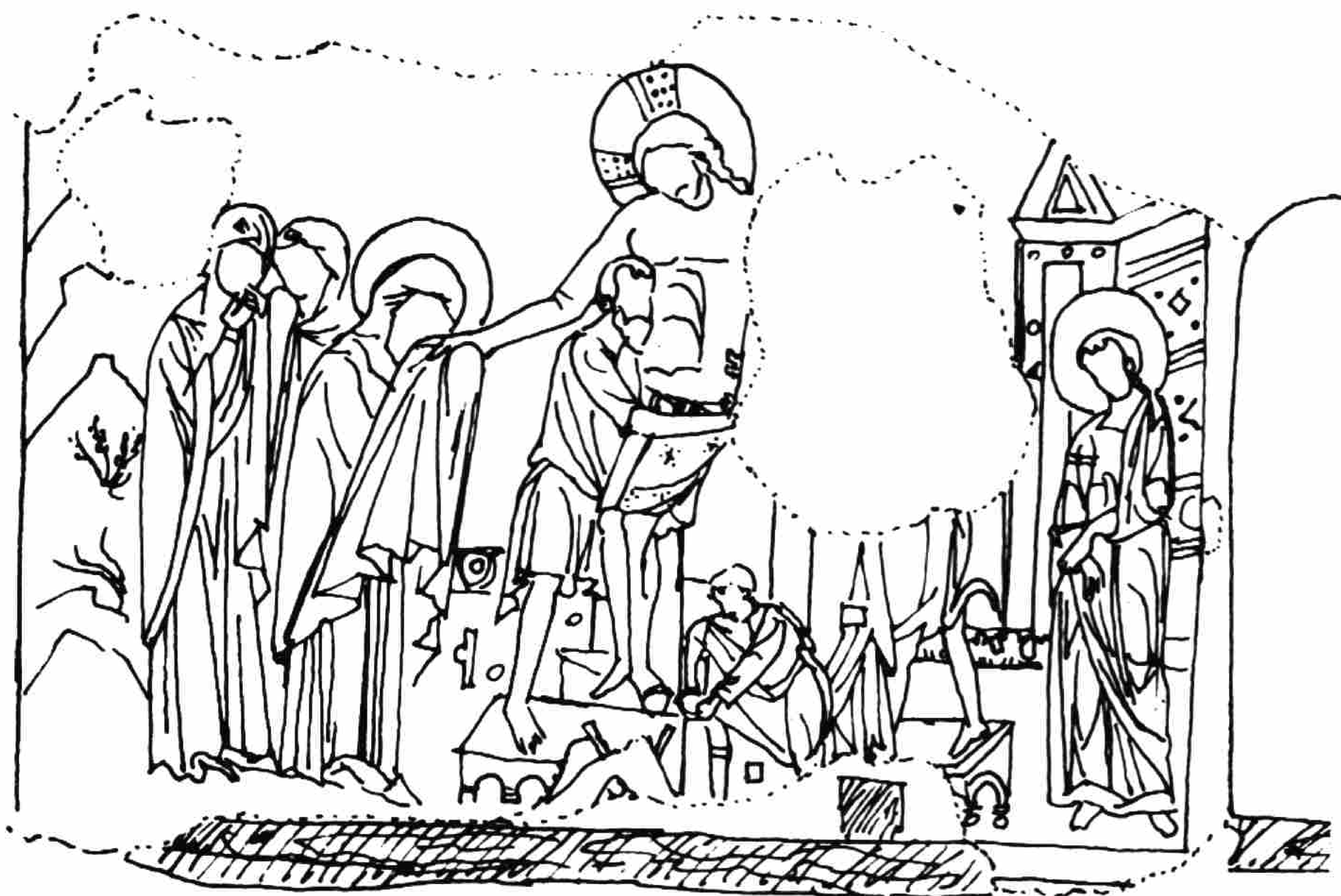


Fig. 11. La Descente de Croix

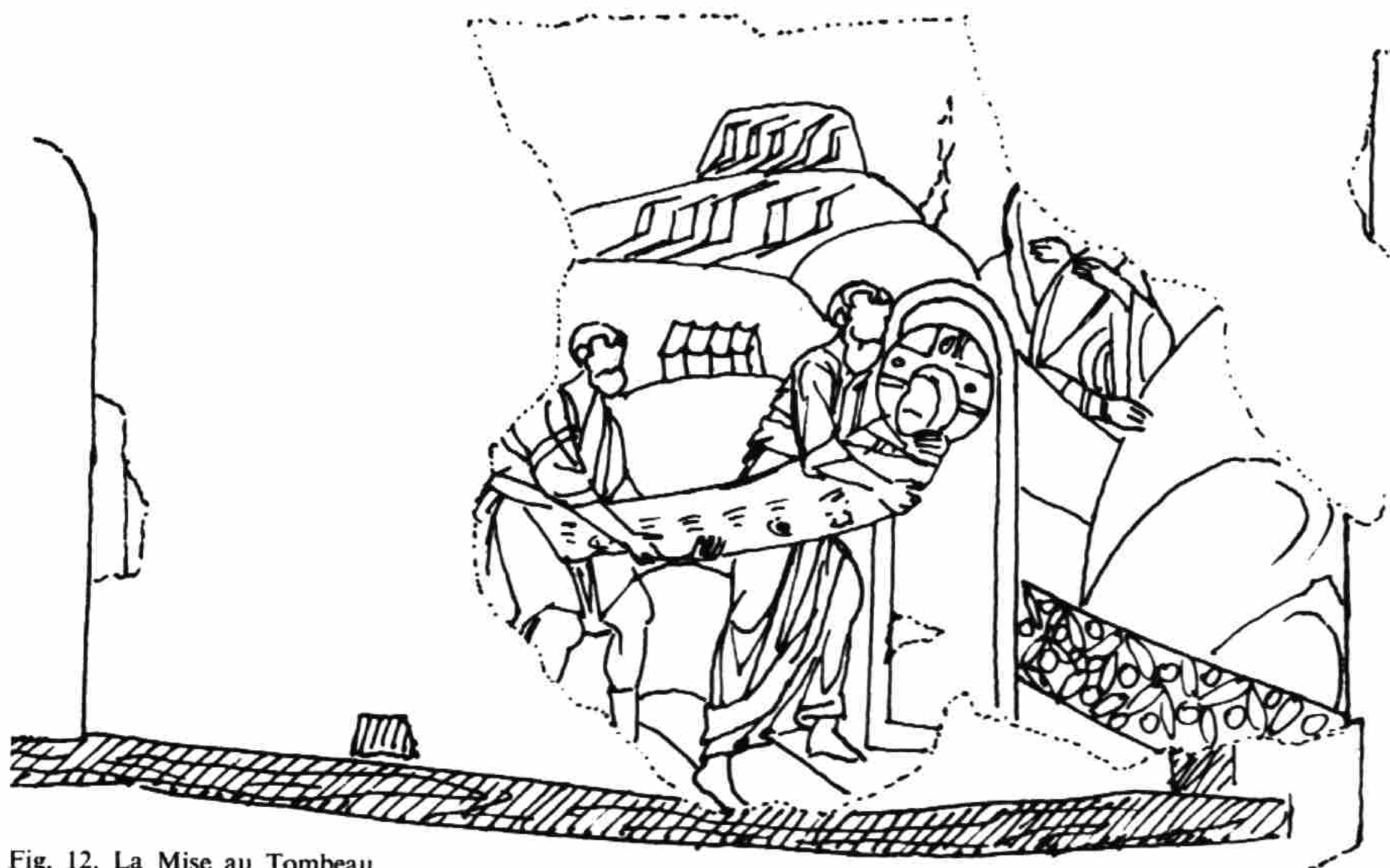


Fig. 12. La Mise au Tombeau

Fig. 13. Les Saintes Femmes au Tombeau

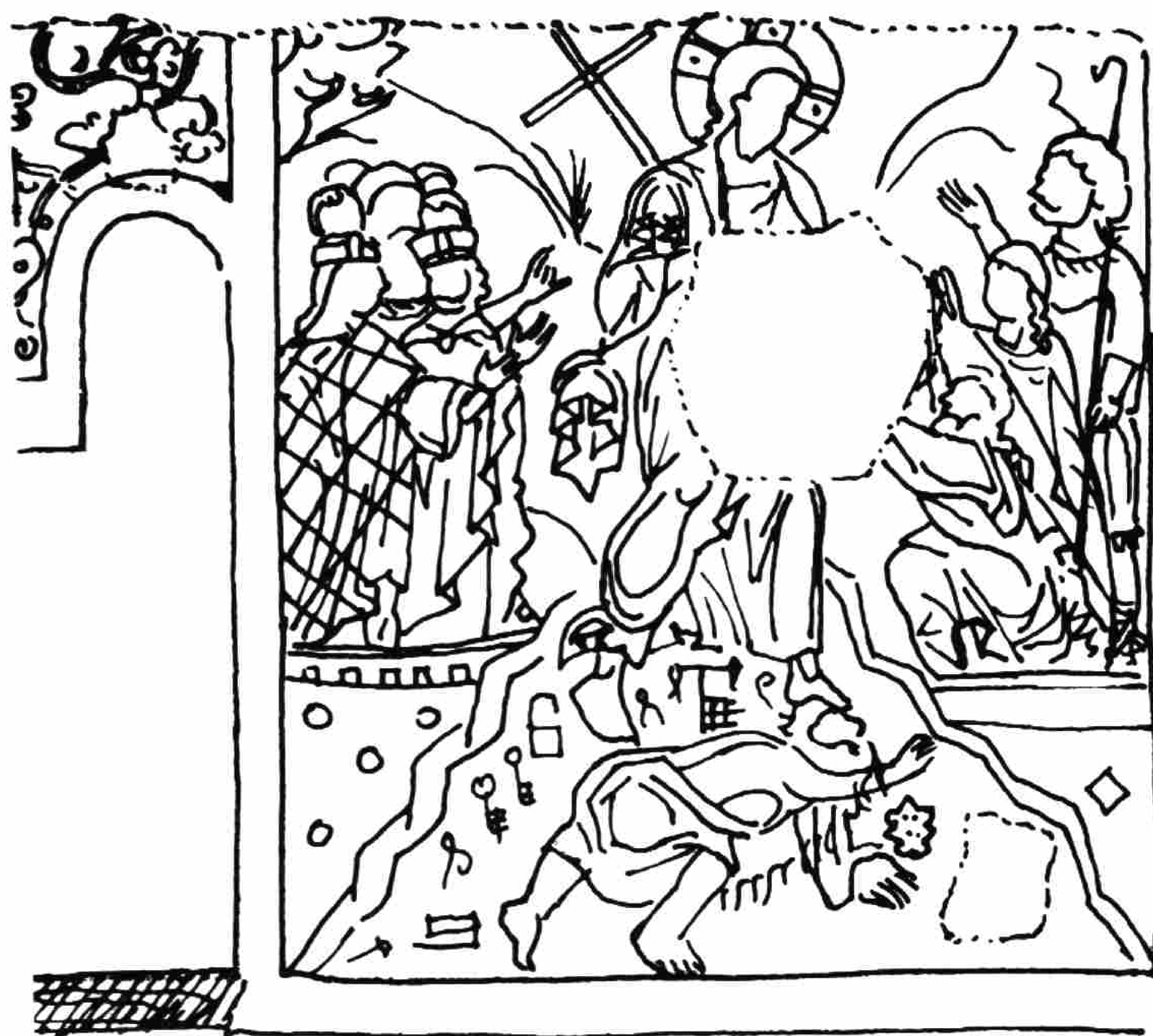


Fig. 14. La Descente aux Limbes

Fig. 15. L'Annonciation. La Vièrge (detail)

Fig. 16. La Nativité. Le bain de l'Enfant (detail)

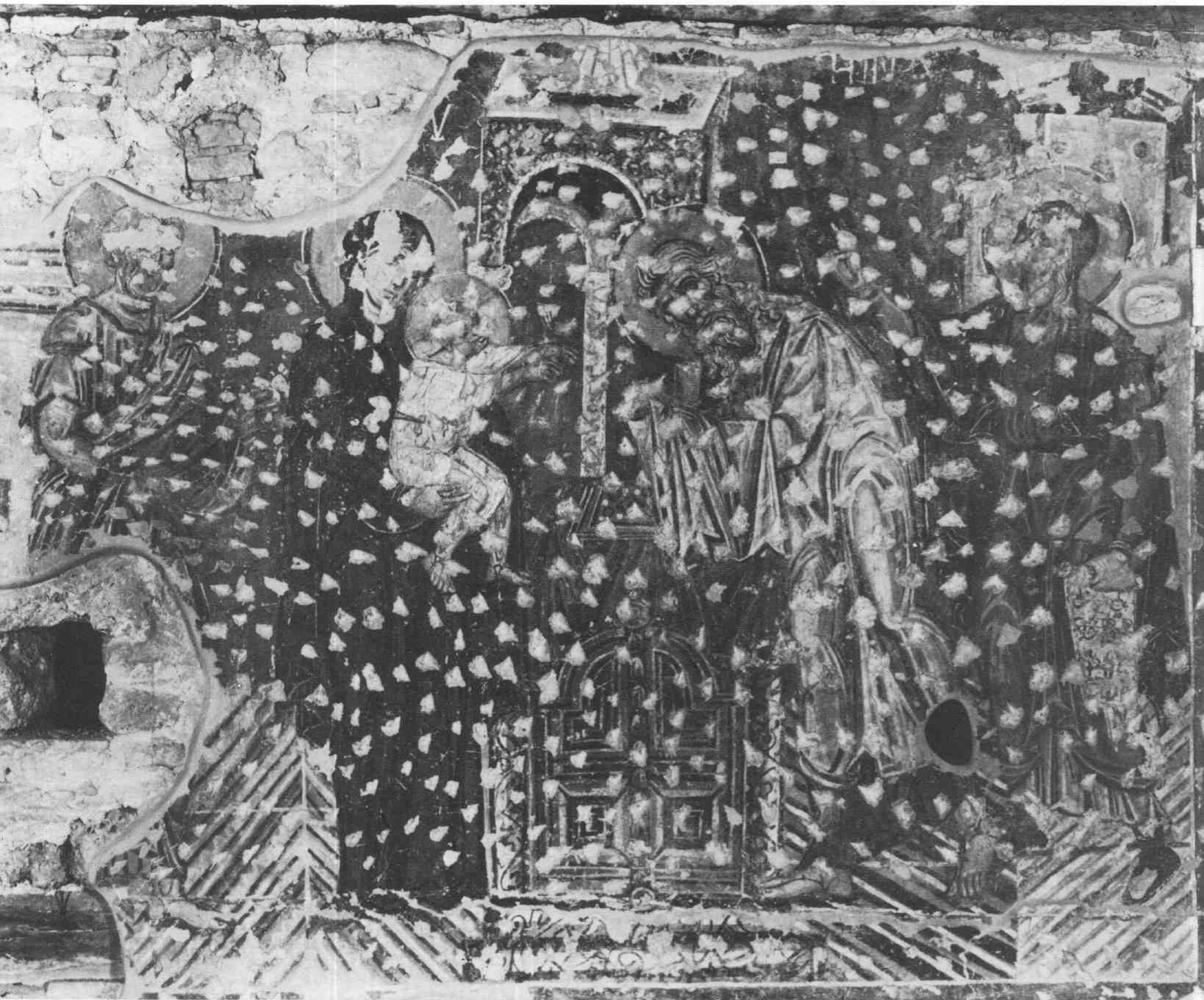


Fig. 17. La Présentation du Christ au Temple

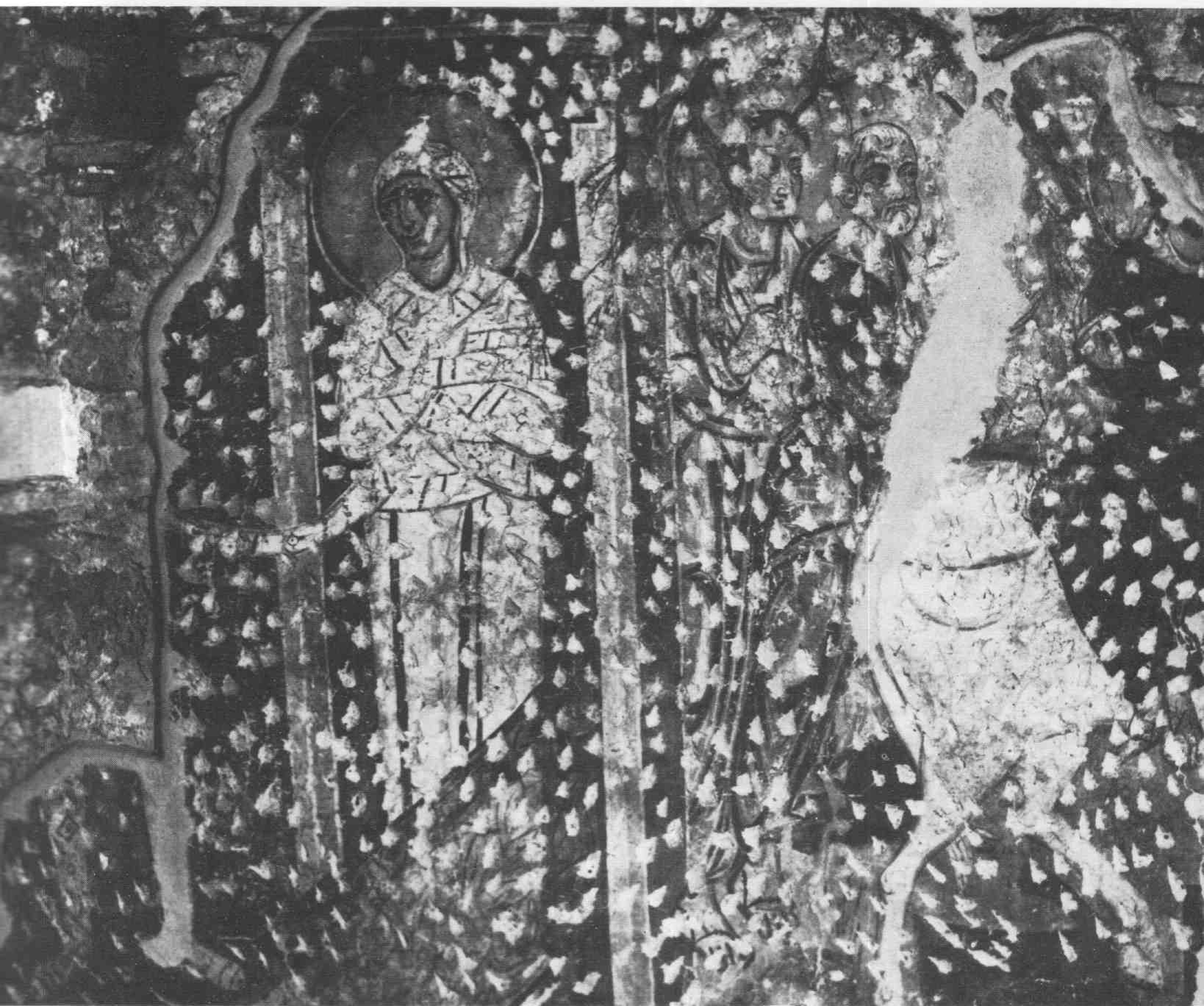


Fig. 18. Lazare de la Resurréction de Lazare et les apôtres de l' Entrée à Jérusalem

Fig. 19. La Mise au Tombeau

Fig. 20. La Nativité. Un ange (detail)

Fig. 21. L'Entrée à Jérusalem. Les Apôtres (detail)

Fig. 22. L'Entrée à Jérusalem. Les Juifs (detail)

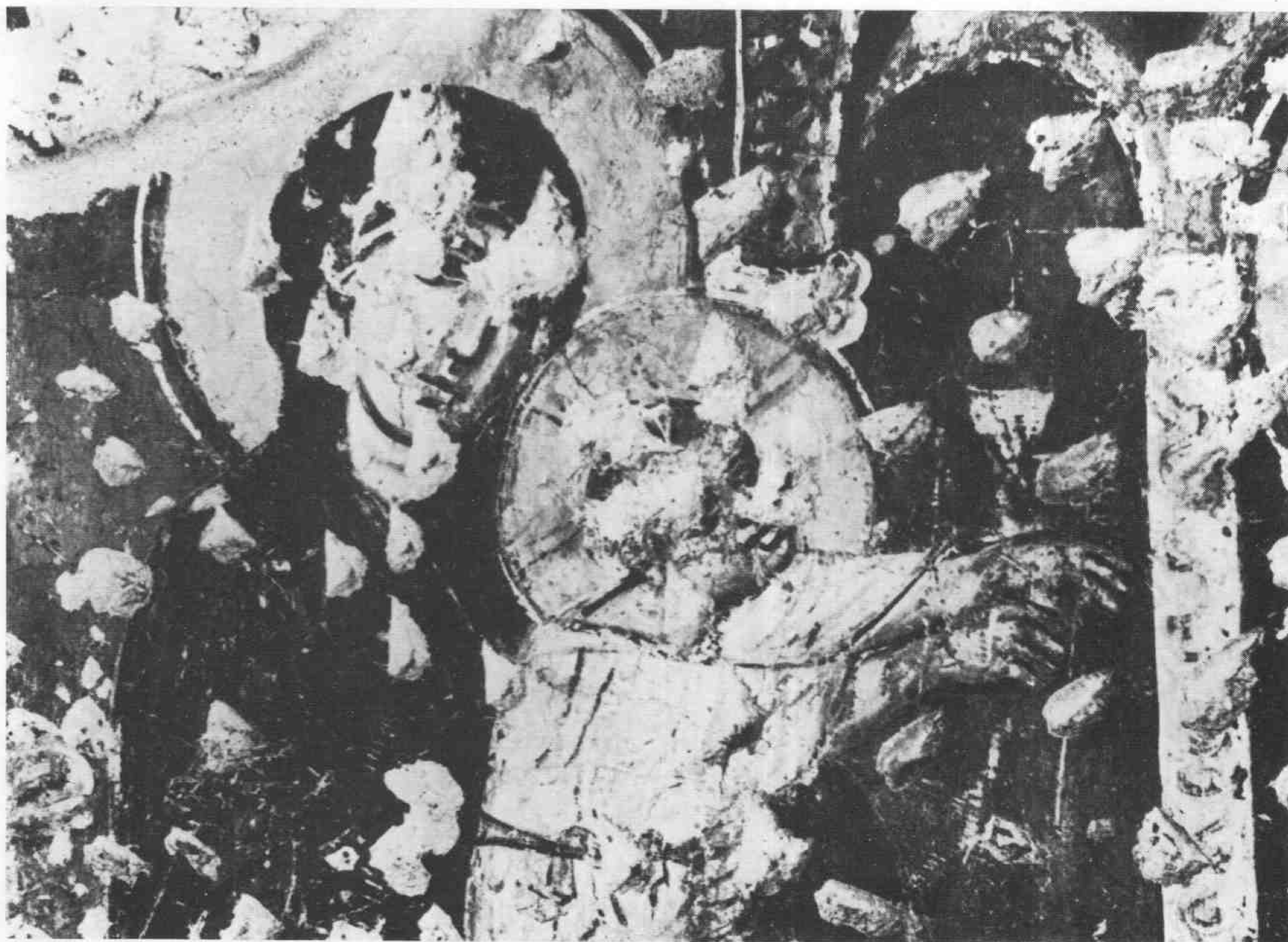


Fig. 23. La Présentation du Christ au Temple. La Vierge et l'Enfant (detail)

Fig. 24. La Présentation du Christ au Temple. Joseph (detail)

Fig. 25. La Tranfiguration. Moïse (detail)

Fig. 26. La Présentation du Christ au Temple. Siméon (detail)

Fig. 27. Le Lavemen - des Pieds. Saint-Pier - re (detail)

Fig. 28. Les Saintes- -Femmes au Tombeau. La Vierge et les Saintes-Femmes (detail)

Fig. 29. Le Crucifiement. Les Saintes-Femmes (detail)

Fig. 30. Le Chemin de Croix. Simon (detail)

Fig. 31. La Descente de Croix. La Vierge et les Saintes-Femmes (detail)

Fig. 32. La Mise au Tombeau. Joseph d' Arimathie (detail)

ЗИДНО СЛИКАРСТВО СТАРЕ МИТРОПОЛИЈЕ У ВЕРИЈИ

ЕФТИМИОС Н. ЦИГАРИДАС

Базиликални храм Старе митрополије у Верији из византијског доба један је од најзначајнијих споменика Грчке. Између 1970. и 1984. године, испод малтерног слоја из времена турске власти — из раздобља када је храм служио као муслиманска богомоља — откривене су зидне слике из четири разна периода у распону од XII до почетка XIV века. Ове фреске, с обзиром да не припадају само једном времену, не образују јединствену иконографску целину, али показују разноврсност тема која се делом дугује и допунама приликом повремених обнова зидног украса у храму.

У овом раду се ограничавам на приказ само једног дела сачуваних фресака о чијој целини, иначе, припремам посебну монографију. Реч је о сликама највише зоне средњег брода, у којој су приказане сцене Великих празника, Страдања и догађаја после Васкрсења. На одговарајућим површинама источног зида приказане су Благовести, на јужном су Рођење, Сретење, Крштење, остаци Васкрсења Лазаревог, Преображење и Улазак у Јерусалим, док су на северном сачувани Тајна вечера, Прање ногу, Пењање на крст, Распеће, Скидање с крста, Полагање у гроб, Мироносице на гробу Христовом и Силазак у ад.

У иконографском смислу, наведене сцене следе традицију XI—XII века, обогаћену елементима који изражавају обнову у иконографији, тежњу карактеристичну за последњу четвртину XII и почетак XIII века. У исто време се негује и експресивност која се испољава у представљању сцена Великих празника и циклуса Васкрсења изван приказа које садрже Велики празници. Обогаћивање циклуса Страдања и Васкрсења, које се опажа у Старој митрополији у Верији, одликује нарочито уметност друге половине XII века, али посебну распрострањеност добија у XIII веку. Аналогне тежње примећују се у базиликалној цркви у Сервији у западној Македонији и у храму Животодавног извора у Самарини у Месинији. Нарочито у овим споменицима, као и у Старој митрополији у Верији, циклуси Страдања и Васкрсења стекли су готово наративни карактер.

Са уметничке стране, иако не припадају делатности само једног сликара и његове радионице, фреске Старе митрополије у Верији својим општим особеностима одају по духу јединствено уметничко схватање у којем доминира строга, монументална сведеност, са фигурама без покрета и уздржаним у изразу лица. Упоредо, о начину рада и уметничкој обради сведочи и појава разних тежњи и поступака који припадају истој епохи и постоје у истом циклусу тема. Ове тежње се, с једне стране, испољавају у трајању облика комнинске уметности, али без маниризма каснокомнинског периода, а са друге исказују у оживљавању нових видова израза, који одликују монументални стил.

Може се закључити да зидно сликарство Старе митрополије у Верији са својим високим уметничким квалитетима представља дело везано за активност једног великог уметничког средишта, Солуна, и чини изванредан прелаз од каснокомнинске ка монументалној уметности XIII столећа.

БОГОСЛУЖЕЊА И ФРЕСКЕ XIII И XIV ВЕКА

ПРИБИСЛАВ СИМИЋ

Проблему односа и узајамне условљености средњовековних текстова и фресака посвећује се у новије време већа пажња, али задовољавајућих резултата још немамо. Један од разлога је можда неадекватни приступ овом сложеном односу. Наиме, често се губи из вида да у средњем веку ни књижевност ни уметност нису исто што данас. Иконографија у православној византијској уметности одувек је имала амбивалентни карактер; била је, с једне стране, у функцији култа, а, с друге, његов саставни део. Ово се нарочито може рећи за иконе којима се указује посебно поштовање, кад се целивају и носе у литији, што се с фрескама као непокретним иконама није могло чинити и то је сликарима фресака омогућавало слободније стилско обликовање, па и уношење споредних епизода за које се може рећи да и не стоје у функцији култа. Икона, мозаик и фреска од времена свог настанка имају превасходни задатак да гледаоца доведу у један активан молитвени однос са приказаним личностима, да га као психофизичко биће уздигну у метаегзистенцију[1] и омогуће му духовни и умни доживљај савршено лепога Бога Спаситеља света. Преко иконе нематеријално божанско биће постаје чулима доступан феномен. Општеприхваћену мисао Василија Великог да „поштовање лика (иконе) прелази на прволик (прототип)" допунили су оци VII васељенског сабора, по којима „они који се клањају икони клањају се ипостаси на њој изображенога". Исту мисао још потпуније изразио је Теодор Студит у Писму Платону, своме духовном оцу, о поштовању икона: „Не одаје се божанско служење икони Христовој, коме се на њој клањамо; а њој (икони) треба се поклањати због идентичности ипостаси Христове, без обзира на разлику суштине иконе... Јер, и код слике (типоса) животворног Крста, и код иконе Свесвете Богородице, и код свих светих, свако освећујуће поштовање (проскинисис — поклоњење) икона усходи преко њихових прволикова ка самоме Богу."

У време иконоклазма у Византији се искристалисао такозвани византијски, православни начин сликања икона који се кроз векове очувао као видљиви израз православља. Примарна категорија иконографије и фрескосликарства није естетски доживљај, већ узвишеност и достојанственост као појавна форма нематеријалне стране бића, односно унутарња духовна лепота. Сликањем светитељских тела понекад у неприродно крутом положају зограф као да је хтео „да импресионира гледаоца идејом да су ова бића заборавила на своје тело" наглашавајући истовремено идеју светости, карактерну црту дотичног светитеља и лепоту задобијеног подобија Божијег. Обрнута перспектива омогућавала је истицање централне тачке лика — троугао између очију и чела — у којем се назире нестварно „треће око", прозор кроз који гледалац својим умним погледом залази у оностраност,

[1] Богдановић, Димитрије, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 87.

у духовни свет иза материјалне природе. То гледање духовним очима, или како би рекао Доментијан „срдачним очима“, потпомаже духовном човеку да „ум поврати у своје срце“ и себе самог преображава у нову твар. Отуда је, како примећује Димитрије Богдановић, средњовековно црквено сликарство и када садржи елементе реалистичног, више „умно“, интелигибилно но интелектуално, што значи апстрактно у пуном смислу те речи; апстрактно у везама уопштавања и „одлажењу“ од стварности која се оком види, слухом чује и свима чулима осећа — ка оној коју „око не виде, ни ухо не чу, нити на срце човеку дође“ (1 Кор 2, 9).[2]

Средњовековно религиозно сликарство, неговано по манастирима и црквама, одувек је било инспирисано у првом реду догађајима описаним у Св. писму. Сви већи ансабли фресака су претежно илустрација Библије, теме су узимане из Старог и Новог завета, и то је добро познато, али се најчешће губи из вида, нимало безначајна чињеница, да су текстови Св. писма врло рано подешени за богослужбену употребу и у тој систематизацији су преписивани све до појаве штампарије и доста касних православних издања. У нашим средњовековним библиотекама фактички и нема Св. писма као јединствене књиге, налазе се само рукописи његових делова издвојених у посебне књиге: јеванђеља, апостоли, псалтири и паримејници. То даље практично значи да су одељци Св. писма читани само на молитвеним скуповима; ап. Павле је своје посланице с том намером и слао црквеним општинама. У Византији, па и у средњовековној Србији, само је духовна и интелектуална елита, у коју једва да су спадали сликари, могла и изван богослужења читати Св. писмо. Црквени кругови у оно време, а тако је и данас, знају да препричају оне одељке који се у цркви читају у празничне дане и недељом. Самим тим постаје јасно колико је на избор библијских тема снажно утицало богослужење; представљани су најчешће Велики празници о којима се слушало на богослужењима. Бројни други мотиви, сликарски веома захвални, остали су непредстављени, на пример, они из Апокалипсиса Јовановог који се ни данас не чита на богослужењу. Библија, иако није никакав сликарски приручник, била је и остала прворазредни извор религиозног и уметничког надахнућа; поред канонског текста значајни су и неканонски, апокрифни текстови. И да је тако остало, иконографски проблеми би се данас могли много лакше разрешавати. Међутим, са појавом ванбиблијских мотива проблеми су постали понекад толико сложени да ни највећи историчари уметности ни уз помоћ свог огромног и широког познавања средњег века нису увек у могућности да разреше те бројне енигме; у томе неког знатно већег успеха немају ни теолози.

Пошто фреска прати текст, за разјашњење су потребни писани извори. Када се ради о илустрацијама живота светаца, тих духовних атлета који су у највећој могућој мери и буквално испуњавали Божије заповести, ликовно представљање њих и њихових разних ситуација и подвига разрешава се доста лако текстовима житија, у краћој редакцији унетих у рукописне месечне минејске службе, календарским редом; опширна житија читана су у манастирској трпезарији за време обеда из познатих читачких минеја. Остали извори: дела св. отаца, омилије, празничне проповеди и тумачења Св. писма, који су такође читани на богослужењима,[3] најтежи су за коришћење, пре свега због обиља материјала; у Мињевом издању само серија грчких отаца има 166 томова. О сликању икона говоре и нека саборска правила: трулско 82. забрањује сликање Христа као јагњета, а 100. цртање слика које замагљују очи и ум развраћају и које узбуђују пламен нечисте похоте.

Од посебног интереса за историчаре уметности су химнографски литургијски текстови и уопште богослужбене књиге. Овим надахнутим песничким саставима често су употпуњавана библијска казивања о појединим догађајима из живота Христа, апостола и посебно Богородице. На основу предања Цркве и проповеди св. отаца установљено је не-

[2] Исто, 86.
[3] Симић, Прибислав, *Боīослужбена чиīања,* Зборник Владимира Мошина, Београд 1977, 189—193.

колико великих црквених празника о којима Св. писмо не говори, на пример, Рођење и Успење Богородице и Крстовдан, а и многи други догађаји употпуњени су преко песничких састава бројним детаљима и пластичним сликама које су уметници често обилато користили и вешто илустровали; сетимо се само Дамаскинове Божићне химне или Вазнесења Христовог у Бијелом Пољу.[4] Сва значајнија теолошка збивања у животу Православне цркве одразила су се и у њеном богослужењу, а преко овога и у живопису. Бурни тринитарни спорови нагнали су Цркву да дефинише своје учење о оваплоћењу Логоса, његовим ипостасним својствима и природама и о Св. Духу, о чему Василије Велики опширно говори у молитвама канона Евхаристије у Литургији која носи његово име. Победи над иконоборцима посвећена је Прва недеља великог поста када се врши посебна служба и чита Синодик православља, касније употпуњен осудама познијих јеретика међу којима је и Јован Италос (1082) због прекомерног ослањања на класичну филозофију и прихватања Платоновог погледа на порекло и природу света; св. Григорију Палами посвећена је Друга недеља поста. На тај начин је, „без обзира на свој конзерватизам као живу хришћанску традицију, византијска литургија креативно одговорила изазову историјских промена".[5]

За иконографске студије и проучавање стилова фреско-сликарства није ирелевантан ни историјски развој богослужења, које је као химнографски систем „поетска енциклопедија патристичке духовности и богословља". Битне основе сложеног система православног богослужења настале су у Јерусалиму од IV до половине VII века. Из првобитне сталне употребе Псалтира развио се Часловац, у коме су псалми подешени за богослужбену употребу, а поетских састава је мало. У градским црквама псалми и поетски делови Библије су свечано произношени, у комбинацији са кратким тропарима, чије настајање се приписује Авксентију из Витиније (+ око 470). Уношењу тропара супротстављали су се палестински отшелници, сматрајући да се библијски текстови не могу замењивати људским саставима. У причи о посети Софронија, каснијег патријарха јерусалимског, и Јована Мосха, писца Луга духовног, ави Нилу старац каже да је певање тропара „слава и украс саборне цркве", што сведочи да се већ у VI веку градско богослужење разликовало од манастирског својом свечаношћу. Али је убрзо тај негативан став измењен, у VIII и IX веку највећи химнографи били су јерусалимски и цариградски монаси — „Саваити" из манастира Св. Саве Освећеног близу Јерусалима и „Студити" из цариградског манастира Студиона.

Јерусалимски поредак богослужења фиксиран је у Типику манастира св. Саве Освећеног и касније је прихваћен на Синају, Св. Гори па и у цариградским манастирима. Истовремено са развојем овог типа богослужења у послеконстантиновској епохи у Цариграду, нарочито у време славног цара Јустинијана, настао је један другачији систем богослужења назван катедрални, практикован у градским црквама којима је за узор служила Св. Софија, „срце Ромејске империје", катедрала епископа Новог Рима, васељенског патријарха. За разлику од манастирског богослужења на ком су много читани псалми, паримије, новозаветни текстови и молитве и унисоно певане бројне химне, у Св. Софији и градским црквама безмало је све певано. На свечаним литургијама, које је служио патријарх у присуству цара и његове дворске свите и огромне масе света, певали су велики хорови, што је изазивало дивљење целог света и доприносило ширењу православља. Познато је да су изасланици руског кнеза Владимира 988. године присуствовали једној овако свечаној служби и питали се „да ли су на небу или земљи", што је утицало на примање хришћанства у Русији. Хиљадугодишњицу тог врло значајног догађаја за хришћанство обележиће Руска црква 1988. године. Утицај Велике Цркве нису осећали само „варвари".[6] Хорско

[4] Симић, Прибислав, *Фреска Вазнесења Христовог у Бијелом Пољу и њена литургијска основа,* Зограф 6, 21—24.

[5] Мајендорф, Џон, *Византијско богословље,* Крагујевац 1985, 141.

[6] Исто, 142.

антифоно певање псалама сачињавало је окосницу свих катедралних богослужења. Активно учешће цара у богослужењима увећавало је театралност и допринело продирању неких елемената дворског церемонијала. Тако је Литургија, настала у првобитно прогоњеној цркви као заједнички обред приношења Евхаристијске жртве и причешћа, у Св. Софији еволуирала у театралан свечани чин. Најстарији типици Св. Софије не предвиђају певање химнографских састава, који ће у катедрално богослужење почети продирати тек у XI и XII веку када почиње слабити утицај Св. Софије и преовладавати јерусалимски богослужбени поредак. Крсташка окупација Цариграда (1204—1261) онемогућила је вршење катедралних богослужења, није тада било ни елементарних услова за велике свечаности; у Никеју су се преселили и цар и патријарх. На жалост, ни после одласка Латина није у потпуности васпостављен ранији богослужбени поредак. Превласт у градским црквама добио је манастирски типик у који су опет били ушли неки елементи из градске богослужбене праксе. Процес стварања јединственог система православног богослужења, прихваћеног у манастирским и градским црквама, био је завршен, изгледа, и пре доласка Латина у престоницу Византије, али ни стари градски поредак није био потпуно напуштен, у модификованом облику практикован је у солунској Св. Софији све до доласка Турака, шест месеци после смрти Симеона Солунског (+ 1429), који је опширно изложио „певајуће последованије" цариградске Св. Софије.

Промене у иконографији и фреско-сликарству одувек су, а нарочито од времена иконоборства, пратиле теолошку мисао, на овај или онај начин преточену у богослужење. При том се мора имати у виду да ниједна промена у колективној свести Цркве није могла бити аутоматски регистрована и прихваћена; понекад је било потребно да протекне дужи временски период да би новина била уткана у богослужбени живот. Зато оно што Црква једном саборно прихвати постаје саставни део вере и не подлеже више променама, поготову ако су збивања тако значајна да се рефлектују и у богослужењу, том најузвишенијем предањском критерију православља, чији облик и форме нису прописивали ни васељенски ни помесни сабори, нити пак поједини св. оци; њен lex orandi није дефинисао ниједан законодавни орган Цркве, спонтано је настајао и верно је одражавао lex credendi. Стога, када говоримо о променама у систему богослужења значајним за живописање цркава, морамо се одрећи амбиција за утврђивањем тачних временских граница, колебања се не крећу у оквирима једне или више деценија, већ читавог века, па чак и више. Уосталом, не мислим да су оваква померања граница страна историји уметности, пошто и она сама много трпи од недостатка доказа којима располажу такозване егзактне науке, али и оне само док оперишу коначним величинама.

Проблему односа химнографских састава и фресака посветио је А. Грабар свој прилог у Зографу.[7] Он је појаву ликова великих песника у црквеном сликарству XII до XIV века, у првом реду Јована Дамаскина и Косме Мајумског, у сцени Успења Богородице (Бојана, Беренде, Св. Апостоли у Солуну, црква у Верији и у црквама краља Милутина) и на фресци Ваведења, независно од циклуса календара, и сликање њих двојице и Јосифа Химнографа и Теофана Грапта у пандатифима куполе јужне капеле Кахрије џамије у првој половини XIV века, касније поновљеном у више цркава, сасвим логично протумачио као последицу песничког и проповедничког величања Богородице и њене улоге у спасењу рода људског. Њихово лоцирање у пандатифе капеле и припрата, где се сликао циклус посвећен Богородици, као пандан јеванђелистима у пандатифима наоса, заиста одговара њиховој улози у настанку култа Пресвете Богородице и слављењу празника Успења и Рођења о којима Св. писмо не говори. Ову „промоцију" теме химнографа у касној византијској

[7] Grabar, André, *Les images des poètes et des illustrations dans leurs oeuvres dans la peinture byzantine tardive*, Зограф 10, 13—16.

уметности и директне илустрације њихових дела у XIII и XIV веку, међу којима су најзначајније Акатист Богородици у Марковом манастиру и Козјаку и Дамаскинова Божићна стихира у Охриду и Жичи и, даље, фреске тајне Причешћа, Небеске литургије, визије Петра Александријског и Христа детета који бди спавајући, Грабар је луцидно довео у везу с променама у богослужењу, преструктуирање литургијских књига у којима су поетска дела интегрисана у богослужбени поредак, и означио их као „уметнички пандан садржају византијске литургије". Наши историчари уметности, највише Светозар Радојчић[8] и Војислав Ђурић[9], често су указивали на директне везе између фресака и литургијских текстова. Скренута је пажња на појаву и других нових тема крајем XIII и у XIV веку: Христос Премудрост (према 8. глави Прича Соломонових), Тројица младића у огњеној пећи, мотив Предста царица (Марков манастир, Заум, Св. Апостоли у Костуру), исписивање речи о Богородици ковчегу (према I књизи царева), навођење тропара Днес спасеније миру на свитку у рукама младог Христа у слепој калоти Богородице Перивлепте у Охриду, илустровање химне на празник Полагања Богородичиног мафориона и првог тропара прве песме другог канона Јована Дамаскина на Успење Богородице у Љевиши, као и још неке друге. Да се у овим случајевима ради о богослужбеним текстовима узетим за подлогу слике сасвим је јасно. Али остало је отворено питање шта је условило ову новину. Грабар је цитирао једно новије дело из области литургике у ком је појава ових песама у византијској литургији названа „поплавом", и не правећи разлику у системима богослужења утврдио да је ова структура чинова са химнографским саставима настала током векова, нарочито у Цариграду после победе над иконоборцима, где је у XII веку добила коначни облик који је у целини још увек у употреби у свим православним грчким и словенским црквама.

По нашем мишљењу ове промене условило је потискивање градског катедралног система богослужења, по ком су велики хорови певали највише антифоне састављене из псалама, који су и сачињавали претежни део дневних служби и такозваних одговарања на јектеније и свештеничке возгласе. Дуге стихире, каква је, на пример, Дамаскинова химна Τί σοι προσενέγκωμεν Χριστέ и канона свакако нису били подесни за хорско извођење; ни данас то црквени хорови не певају често. Уношење канона на јутрењу у цариградско „певајуће последованије" Симеон Солунски, у првој половини XV века, назива корисном новином, што значи да се по овом систему богослужења, да је оно код нас држано у време живописања Љевише, не би могла појавити илустрација Дамаскиновог канона, па ни бројне друге теме. Уосталом, кад је реч о овом канону, погрешно се тврди да је илустрован први тропар прве песме; сликар је само исписао инципит, што не значи да је користио само тај кратки тропар који чак није ни инспиративан, користио је сигурно цео канон и вероватно целу службу и Дамаскинове проповеди на Успење.

„Поплава" химнографских састава, насталих од VI до IX века, наступила је са потискивањем катедралног и прихватањем јерусалимског манастирског богослужења, практикованог и у цариградским манастирима, по ком су псалми читани а бројне химне певане, како ми данас кажемо, на византијски начин; упознавање те псалмодије први и највише нам је омогућио у нашој средини Димитрије Стефановић. Штавише, слободан сам претпоставити, мада сада то не могу и доказати, да је целокупни монументални византијски живопис одраз и одсјај оних величанствених богослужења монументалне Св. Софије цариградске и других градских цркава Царства. Њега је свакако неговао двор и одговарао је интелектуалним круговима византијских платоничара и хуманиста, увек заинтересованим за класичну античку лепоту. Са опадањем моћи Царства опадао је и утицај Св.

[8] Радојчић, Светозар, *Текстови и фреске*, Матица српска.

[9] Ђурић, Војислав Ј., *Историјске композиције у српском сликарству средњега века и њихове књижевне параледе*, Зборник радова Византолошког института, 8/2, 69—94; 10, 121—148; 11, 99—127.

Софије и њеног богослужења. Превагу су почели добијати манастири, монашка духовност и манастирска псалмодија. Са Симеоном Новим Богословом оживљава почетком XI века христочентрична библијска антропологија какву су неговали рани оци и подвижници. Он и Никифор Исихаста у XIII веку припремили су појаву исихасма, ту велику синтезу исихастичке традиције којом су у православној теологији дефинитивно надвладана стално присутна искушења платонизма и византијског хуманизма.[10]

Са ширењем монашких богослужења као да је дошло не само до илустровања нових тема у фреско-сликарству, од којих смо само неке поменули, него можда и до оне велике промене стила која означава појаву наративног сликарства. Фреска сада прича посетиоцу шта се и како се све догодило, исто као што то причају текстови Св. писма, богослужбене песме, проповеди и житија светих. У овом случају и појава такозваног декоративног сликарства би могла бити одраз највишег ступња православне исихастичке духовности — паламизма. Да завршимо речима о. Јована Мајендорфа: „Мерило православља и највећи израз црквене традиције у средњовековној Византији, темељио се на столећима старој химнографској традицији, на коју су се позивали — на пример Григорије Палама. Тако ће се то задржати и у словенским и другим областима, где ће се раширити византијско хришћанство."

LES OFFICES RELIGIEUX ET LES FRESQUES DES XIII^e ET XIV^e SIECLES

PRIBISLAV SIMIĆ

Ces derniers temps l'on accorde davantage d'importance à l'interdépendance des textes liturgiques sans pour autant arriver à des résultats spectaculaires. L'une des raisons en est assurément le manque de connaissance de l'évolution historique de la structure et de la fonction des offices religieux byzantins ainsi que du sens théologique des icônes et des fresques. Dans le monde byzantin orthodoxe les icônes et les fresques reflétaient par leurs sujets et leur style les modifications et l'évolution de la pensée théologique traduite réguliérement dans les offices religieux à l'aide de textes hymnographiques et autres.

L'apparition des grands mélodes dans la peinture religieuse du XII^e au XIV^e siècle, en premier lieu de Jean Damascène et de Cosmas de Maïouma dans les scènes de la Dormition et de la Présentation au temple de la Vierge et celle de Joseph le Mélode et de Théophane Graptos sur les pendentifs a été très logiquement interprétée par A. Grabar comme la conséquence de la glorification de la Vierge par leurs hymnes et leurs homélies et par la célébration de fêtes mariales qui ne sont pas mentionnées dans la bible. A. Grabar a attribué, avec raison d'ailleurs, cette »promotion« de leurs oeuvres dans l'art byzantin tardif et les illustrations directes de leurs oeuvres aux XIII^e et XIV^e siècle, aux modifications intervenues dans les offices religieux, la structure des livres liturgiques dans lesquels les oeuvres poétiques ont été intégrées dans l'ordre rituel, et les a qualifiés de »pendant artistique du contenu de la liturgie byzantine«. Les historiens de l'art serbes S. Radojčić, V.J. Djurić, G. Babić et d'autres ont aussi signalé la relation étroite entre les textes liturgiques et le contenu des fresques.

Il reste cependant à résoudre une question: pourquoi les hymnographes qui ont vécu du VI^e au IX^e siècle sont-ils entrés si tard dans le programme de la peinture religieuse, et quels sont les changements intervenus dans le système liturgique? L'»inondation« par les oeuvres des hymnographes, coïncide avec l'abandon graduel du rite cathédral de Constantinople et de l'adoption du rite monastique de Jérusalem, que l'on pratiquait aussi dans les monastères de Constantinople, et dans lequel l'on lisait les psaumes et chantait de nombreux hymnes à la manière dite aujourd'hui »byzantine«. De plus, nous supposons aussi, quoique nous ne puissions

[10] Egender, Nicolos et Hannick, Christian, *Dimanche, offices selon les huit tons de l'Octoaechos*, Chevetogne 1970.

pas le prouver, que tout l'ensemble de la peinture monumentale byzantine est un reflet des magnifiques offices religieux tenus à Sainte Sophie de Constantinople, au coeur même de l'Empire Romain d'Orient, et aussi dans les autres grandes églises des métropoles byzantines. Ces offices liturgiques étaient pratiqués à la cour impériale et ils étaient du goût des cercles intellectuels de platoniciens et d'humanistes, toujours avides de beauté classique. A mesure que déclinait la puissance de l'Empire, l'influence de Ste-Sophie et de ses offices commença aussi à décliner au XII^e^ siècle. La prédominance fut reprise graduellement par les monastères, la spiritualité monastique et les offices psalmodiés. Avec Syméon le Nouveau Théologien commence à renaître, au début du XI^e^ siècle, l'anthropologie biblique christocentrique, qu'avaient pratiquée les premiers pères de l'Eglise et les anachorètes. C'est lui qui, avec Nicéphore l'Hésychaste, prépare au XIII^e^ siècle l'apparition de l'hésychasme, grand mouvement de synthèse de la tradition hésychaste par laquelle les théologiens orthodoxes ont réussi à éliminer définitivement l'influence, toujours présente, du platonisme et de l'humanisme byzantins (J. Meiendorff, Théologie byzantine). Il semble que par la propagation de la liturgie monastique a apporté non seulement l'illustration de nouveaux sujets dans la peinture murale, mais peut-être aussi ce changement de style, qui de monumental, devient narratif. La nouvelle fresque raconte au fidèle ce qui s'est passé et comment cela s'était passé, de même que les textes bibliques, les hymnes liturgiques, les sermons et les hagiographies. C'est dans ce sens que l'apparition de la peinture des fresques décoratives pourrait être un reflet de la spiritualité hésychaste suprême, qui célèbre la beauté et l'énergie de Dieu dispersée dans toute la création, et dont les saints étaient les plus pénétrés.

СТИЛСКЕ СРОДНОСТИ ИЗМЕЂУ АПУЛИЈСКИХ СПОМЕНИКА И МИЛЕШЕВЕ НА ПРИМЕРУ ЊИХОВИХ ПРОЗОРА И ПОРТАЛА

МИЛКА ЧАНАК-МЕДИЋ

Добро је познато да је милешевска црква током времена мењала спољни изглед и да је у постојећем виду уобличена у протеклом столећу.[1] На основу њене унутрашње рашчлањености и на основу облика горње конструкције могуће је наслутити некадашњи распоред њених маса у општим цртама и сагледати њихове глобалне сразмере, али остају и, поред тога, нејасни многи њени облици. Тим више што њена просторна структура одступа од уобичајених решења рашких цркава. Ова последња околност подстакла је мисао о укључивању остатака старијег светилишта у корпус средњовековне цркве,[2] док су необично дубоки лукови прислоњени уз бочне зидове ове цркве и, кубично постоље уже од њене ширине — што се у том виду први пут овде јавља у рашкој сакралној архитектури — навели Војислава Ђурића на претпоставку да је милешевски храм био споља уобличен попут базилике.[3] Војислав Кораћ је опет настојао да проникне у систем грађења и конструктивна начела примењена при уобличавању милешевског храма и да тим путем разјасни постанак те необичне просторне целине.[4] Одиста систем грађења и неке појединости одају „рукопис“ њених неимара и омогућују њихову идентификацију, а наслућивањем њиховог порекла ближи смо и могућности да проникнемо у изворне облике њиховога дела. Другостепена пластика сваког здања, укључујући портале и прозоре, пружа такву могућност. Не може се, поред тога, судити о архитектури једне грађевине ако су непознати ти њени првобитни делови, јер је међусобан однос отвора према затвореним површинама био битан за општи изглед архитектуре здања, поред тога што су отвори могли бити — као код других рашких цркава — пресудни чинилац њиховога стила.

На милешевској цркви постоји неколико првобитних врата, а од три прозора само унутрашњи оквири. Пошто су у рашкој сакралној архитектури у XIII столећу прозори и портали уобличавани у романичком стилу, могућа је претпоставка да је на исти начин конципована и другостепена пластика милешевског храма, али је ипак треба доказати. Распоред и систем његових отвора не може се, на жалост, наслутити из претходне градитељске праксе у Рашкој, јер немамо сачуване примере да бисмо знали да ли су у том погледу постојала у то време устаљена начела. У западноевропској романици, на пример, у бочним су бродовима отварани ужи једноделни прозори, а на зидовима средњег брода, у горњем појасу, дакле, најчешће двојни или чак вишеделни. Ваљда зато што се са тих високих прозора слабије осветљавао средишни простор који је уз то био пространији од

[1] Уп., С. Радојчић, *Милешева*, Српска књижевна задруга, Београд 1971, 55.

[2] Уп., Ђ. Бошковић, М. Чанак-Медић, *Нека питања најстаријег раздобља Милешеве*, Саопштења XV, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд 1983, 7—22.

[3] В. Ј. Ђурић, *Рашко и приморско градитељство*, у *Историја српског народа* I, Београд 1981, 394, 395.

[4] В. Кораћ, *Рад једне скупине мајстора градитеља у XIII веку*, Глас CCCXXXIV Српске академије наука и уметности, Одељење историјских наука, књ. 4 (1983) 21—34.

бочних одељења. То се начело после широко примењивало у романичком градитељству, због чега није јасно како се догодило да студеничка Богородичина црква — чија је спољашност конципована у романичком стилу — добије на бочним зидовима бифоре, као што је непознато да ли се облик отвора усвојен за Студеницу после понављао, јер између Богородичине цркве и Милешеве немамо сачуваних примера. Можда је исти облик бочних прозора имала Жича. Њени су сви прозори, изузев на олтарској апсиди, доцније преобликовани, што се види по оштећењу око постојећих спољњих оквира прозора — видним на снимцима начињеним у време када су зидови били огољени.[5]

Ако бисмо, пак, покушали да о Милешеви судимо на основу непосредних следбеника, искрсле би исте тешкоће, јер ни Свети Апостоли у Пећи ни Придворица немају сачуване у целини првобитне прозоре ни портале.[6] Срећна је околност што је, насупрот томе, систем отвора на рашким црквама из друге половине XIII века сасвим јасан. Све их има већ Морача, а она — са бифором на западном прочељу и на олтарској апсиди и монофорама на бочним зидовима — одаје да је конципована по угледу на которске сакралне грађевине, док је распоред прозора на нешто млађој сопоћанској цркви сасвим усклађен са њеним спољним обликом у виду тробродне базилике. Ту су у доњем појасу монофоре, а на горњем бифоре, док исти ритам отвора има и градачка богомоља.

Полазећи од последњих сазнања, прозоре милешевске цркве можемо замислити не само у романичком стилу већ и у сличном ритму. Ту би биле, према томе, отворене — ако је постојао један појас прозора — монофоре, а у случају да су постојала два, само би доњи били таквог облика. Да та замисао има основа, говоре остаци унутрашњих оквира прозора на бочним зидовима наоса и унутрашње припрате, јер по њима се може наслутити да су ту постојали једноделни прозори.

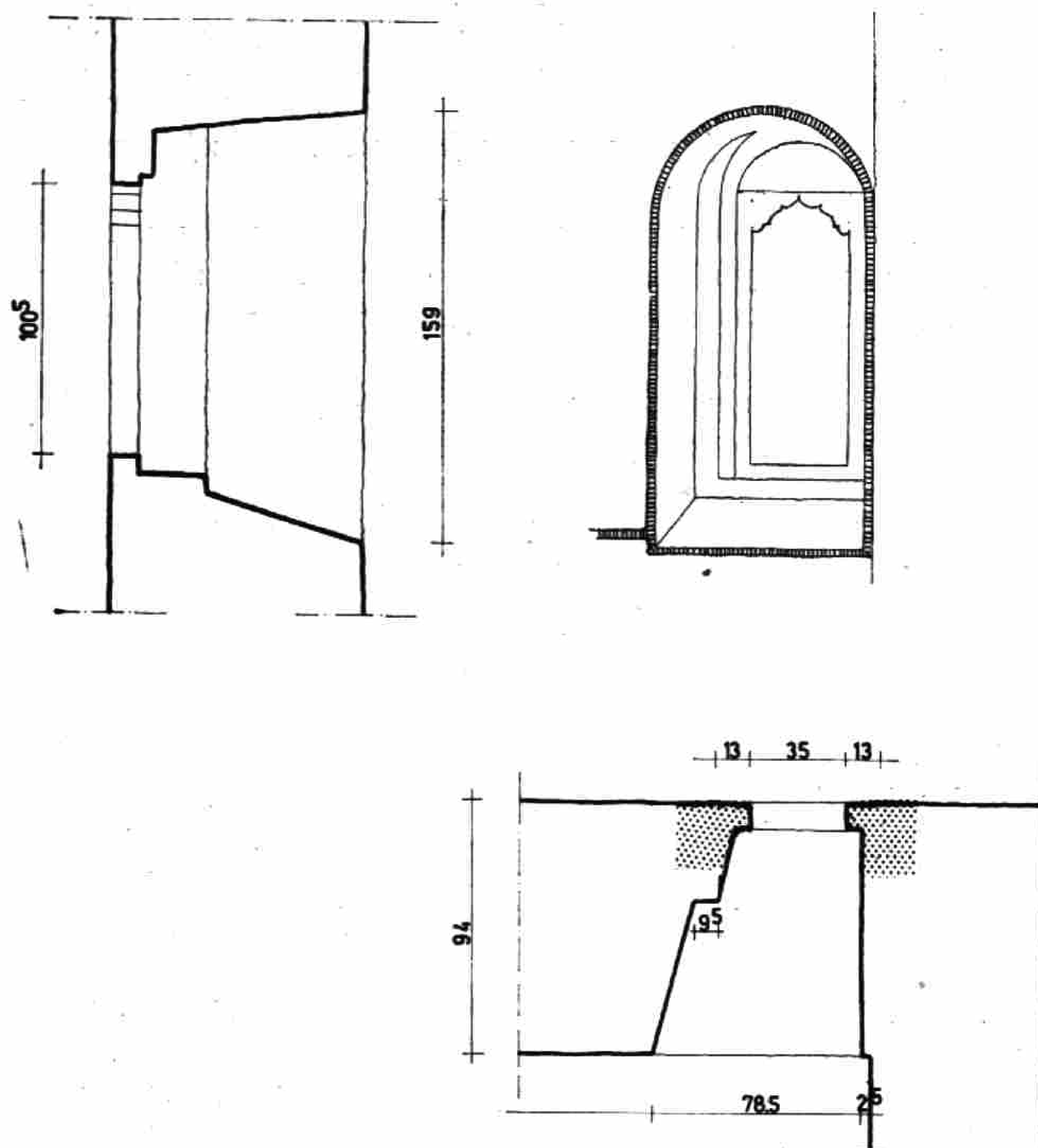
Од првобитних прозора сачуван је унутрашњи оквир једног на јужном зиду западног травеја наоса (црт. 1). Лучно је засведен и има висину 159, а највећу ширину 78,5 cm. На наспрамној страни нађен је доњи део унутрашњег оквира једног прозора у западном травеју и једног у унутрашњој припрати. Ти су оквири широки 54 и 43 cm. Прозор на јужној страни, чији је унутрашњи оквир цео, има сужења приближно на трећини ширине, што намеће претпоставку да је ту био смештен прозорски зуб и да се одатле прозор споља ширио степенасто, или да је имао коси допрозорник. Споља је оквир промењен током рестаурације вршене у прошлом столећу, а нису нађени неки стари комади који би омогућили сигурну реконструкцију њихових облика. О њиховој би се спољашности можда могло размишљати на основу неких временски удаљених следбеника. Поштована као највећа српска светиња, милешевска црква Вазнесења, рано је постала предмет опонашања. Благодарећи истим околностима другде, успостављана је слика о старијим уметничким делима — сликарским и књижевним — на основу потоњих, због чега се на такав начин може судити и када је у питању архитектура Милешеве. Тиме се, уједно, дотиче сложено питање односа узора и следбеника. Осветљавао га је Светозар Радојчић поводом Бањске, подигнуте по изричитом налогу ктитора „на слику св. Богородице Студеничке".[7] Како је истакао Радојчић, то није остварено у смислу наших схватања сличности, већ се под тим подразумевало понављање мраморне спољашности старије богомоље и романичког украса њених прозора и портала.[8] На основу тог примера сме се претпоставити да су, исто тако, са Милешеве дословно преузимани само њени секундарни облици. Ту претпоставку можда оснажује околност да цркве грађене у време турске власти током XVI и почетком XVII века — на

[5] Ђ. Бошковић, *Архитектура*, у *Жича*, Књижевне новине, Београд 1969, 70, 71, 73, 79.

[6] О прозорима Светих Апостола у Пећи уп. М. Чанак-Медић, *Прилоі проучавању Светих Апостола у Пећи*, Зборник заштите споменика културе XV (Београд 1964), 170—171.

[7] Архиепископ Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских*, прев. М. Мирковић, Београд 1935, 113—114.

[8] С. Радојчић, *Архиепископ Данило II и српска архитектура раноі XIV века*, у *Узори и дела старих српских уметника*, Београд 1975, 198.



Црт. 1. Првобитан прозор на јужном зиду западног травеја наоса Милешеве, сивим су обележени познији делови

чије је уобличавање снажно утицала Милешева[9] — имају упадљиво сличне прозоре, што говори да су обликовани по угледу на исти образац.[10] Оправдано је тражити га у прозорима милешевске цркве. За потврду облика наслућеног на основу потоњих примера, могле би се наћи паралеле и међу споменицима старијим и истовременим Милешеви из Апулије. Једноставне монофоре на цркви St. Maria Maggore у Барлети, полукружно засведене, а степенасто усечене са декоративним мотивима на једном од својих степена (сл. 1), могу се узети као потпора предњег тврђења. Тражење паралела у Апулији има оправдања, стога, што је оданде потекла инспирација и за уобличавање милешевских портала, како ћемо доцније видети.

Поред узаних једноделних прозора постојао је, можда, на милешевској цркви још један тип прозорских отвора. На сликаном моделу цркве у рукама њеног ктитора, краља Владислава, приказани су, наиме, високо подигнути, али широки прозори, а и Светозар Радојчић говори о широким прозорима у унутрашњој припрати, који су доцније сужени.[11] То би, према томе, говорило да је постојао још један појас, изгледа, бифора, али за сада

[9] Уп., В. Ј. Ђурић, *Милешева и дрински тип цркве*, Рашка баштина 1, Краљево 1975, 15—26.

[10] Исте облике прозора имају Троноша, настала пре 1559, Папраћа, Озрен, Ломница, Света Тројица овчарска као и Никоље и Јовање у Овчарско-кабларској клисури. О истом питању уп. М. Чанак-Медић, *Манастир Тројица под Овчаром*, Рашка баштина 1, Краљево 1975, 87—90. М. Шупут, *Српска архитектура у доба турске власти 1459—1690*, Београд 1984, 76—79.

[11] С. Радојчић, *Милешева*, 14.

о томе на споменику нема никаквих доказа. Врло је вероватно да су постојали горњи прозори на средишњој апсиди како је на моделу представљено, а и Радојчић их претпоставља. Мисли да су изгледали слично као исти прозори на Морачи,[12] што изгледа могуће, јер Морача и милешевска црква имају много више заједничких обележја него што се до сада мислило.

Пошто не располажемо неким другим подацима о милешевским првобитним прозорима, суд о њима можемо учврстити на основу стилских обележја другостепене пластике милешевског храма, за шта могућности пружају његови портали који су потпуније сачувани.

Од портала милешевске цркве у целини су сачувани у првобитном облику они што су водили у бочне параклисе, а постоји и велики део оригиналних врата на унутрашњој припрати, док се о једном богатије украшеном порталу зна на основу сачуваних и описаних вајаних комада који су му припадали. Улаз из проскомидије у средишни олтарски простор и одатле у ђаконикон, изгледа да је такође првобитан, а постоји и праг првобитних врата што су стајала на зиду између унутрашње припрате и наоса. Сва су остала врата или доцније измењена, или накнадно отворена. Тако је западни портал на спољној припрати потпуно преобликован, а и улаз у проскомидију из певнице је добио нов камени оквир, док су постојећа северна врата на унутрашњој припрати отворена у XIX веку. Нов је улаз у ђаконикон из јужне певнице заменио претходну полукружну нишу.[13] Знамо да су, поред тога, постојала по два отвора на бочним зидовима унутрашње припрате зазидана пре сликања фресака у њој. О њима сада неће бити речи стога што постоји могућност да су то делови аркада међу бродовима базилике која је претходила Владислављевој задужбини.

Врата на улазу у параклисе имају два степенаста усека полукружно засведена у горњем делу, од којих је спољни изведен седром једновремено са зидом, а други је исклесан од црвеног чврстог кречњака и ту уметнут (црт. 2). Чела тих унутрашњих лукова су незнатно ужа у лежишту него у темену (19 у лежишту и 21 cm у темену), тако да оба имају чело благо српастог облика. Исти полукружно засведени облик имају оба улаза у средњи део олтарског простора, а вероватно су у прво време исто изгледала врата што су водила у протезис из певнице. Готово сви средњовековни рашки портали из XII и XIII столећа имају водоравну горњу греду и изнад ње полукружни лук чија је дијафрагма увучена у односу на зид, тако да је ту образован тимпан. Та је греда изостављена, сем код милешевских, још на два истовремена и на три млађа портала, од којих је висина неких мала, а нису висока ни досада разматрана милешевска врата, јер највиша међу њима имају 2,10 m. Ипак се не може помишљати да је висина отвора определила тип портала када је у питању милешевски храм и то стога што исти облик има и његов далеко виши и шири портал на улазу у унутрашњу припрату — данас у саставу наоса. Он намеће закључак да у таквом облику портала треба видети обележје стила.

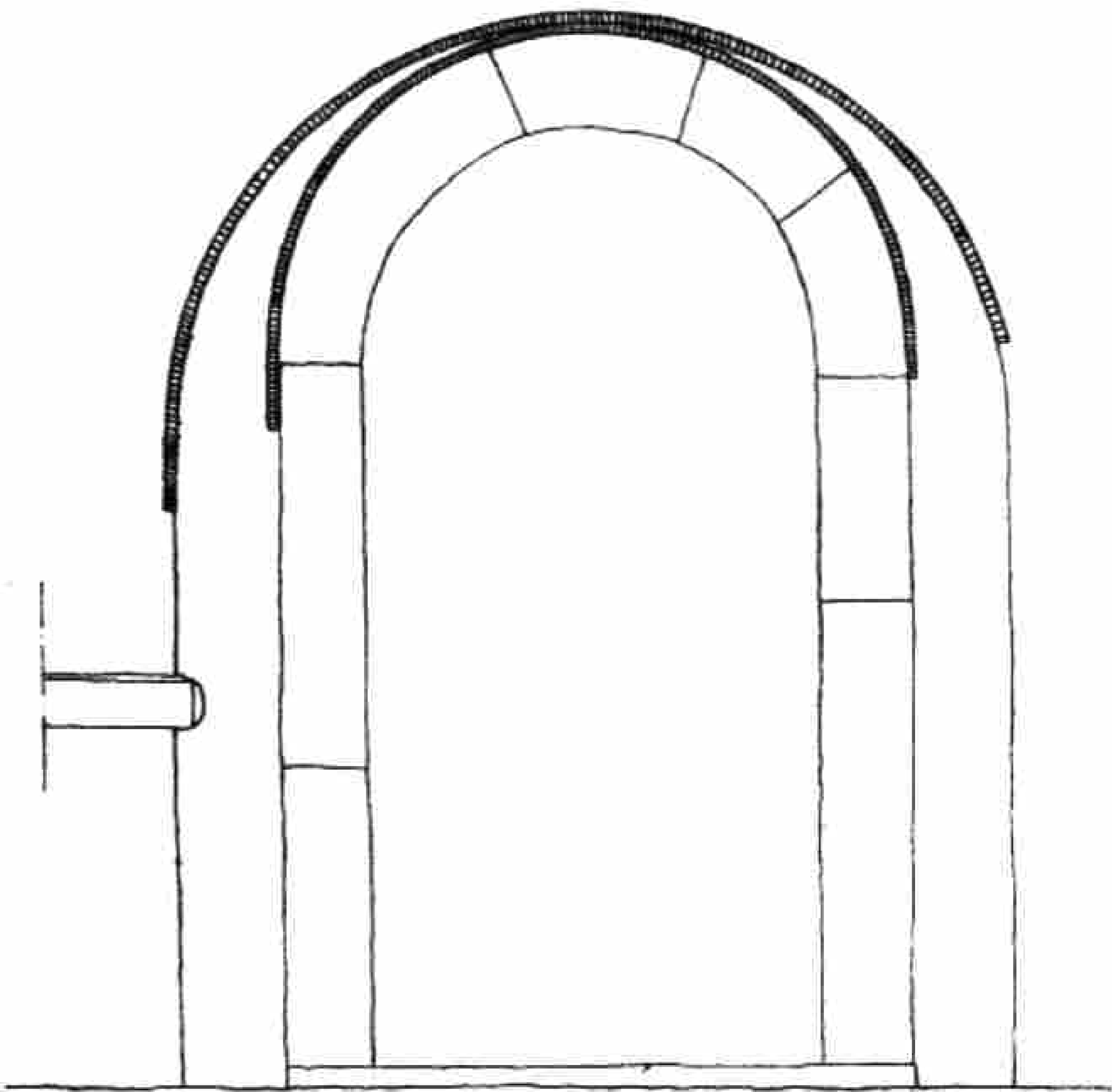
Портал на улазу у стару припрату је нешто богатије обрађен (црт. 3). Има двостепен оквир од црвеног кречњака, који, међутим, није у целини оригиналан. По неким појединостима се, наиме, види да је већи део његовог лука доцније уграђен. Оба довратника и готово цео унутрашњи оквир су првобитни. На врло широким блоковима довратника равно се прекида брушени део који је био видан док су остатак блока покривале фреске. Ширина тог спољњег непокривеног дела довратника износи 14 cm и он има продужетак

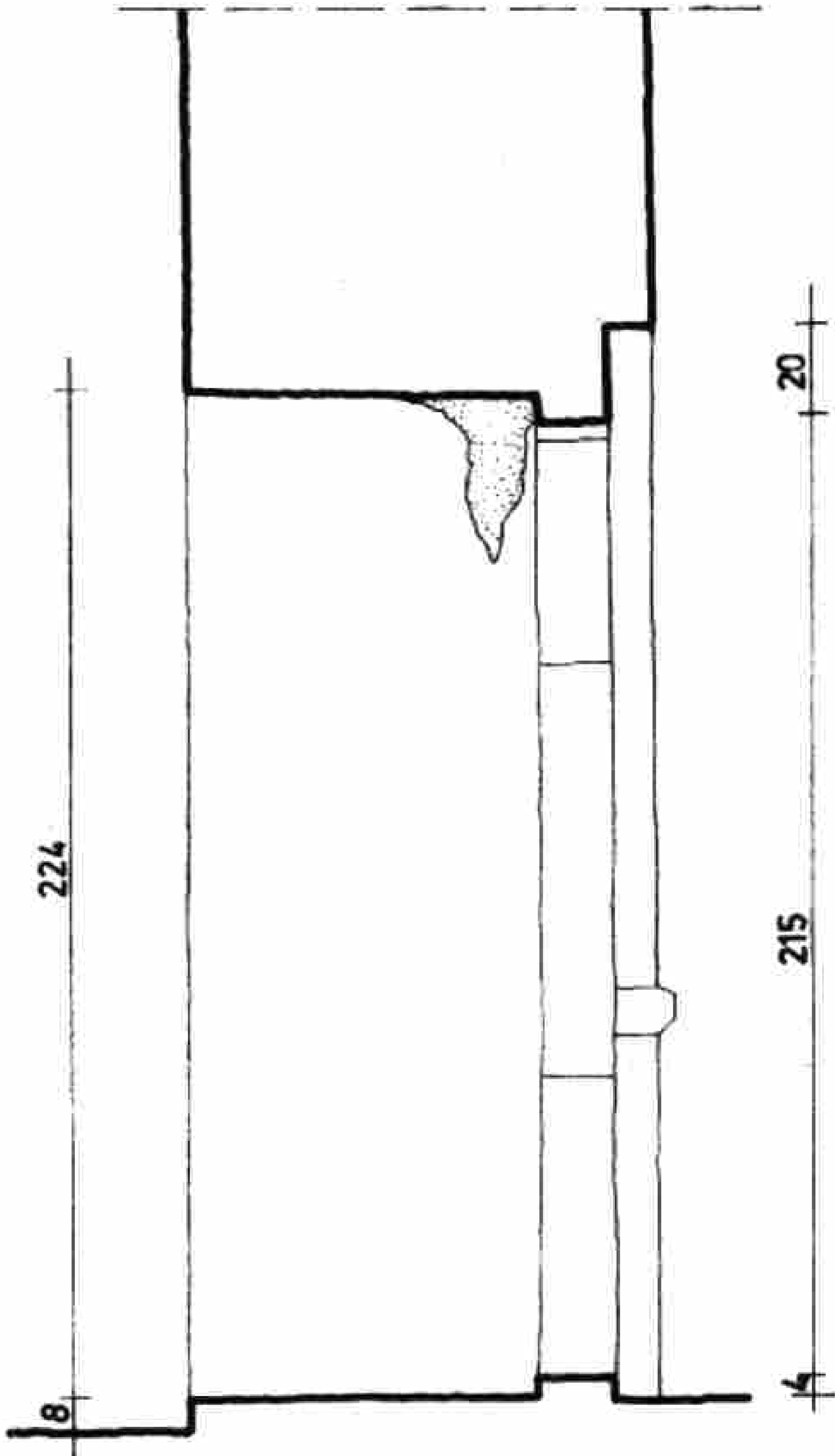
[12] *Исто*, на нав. месту.

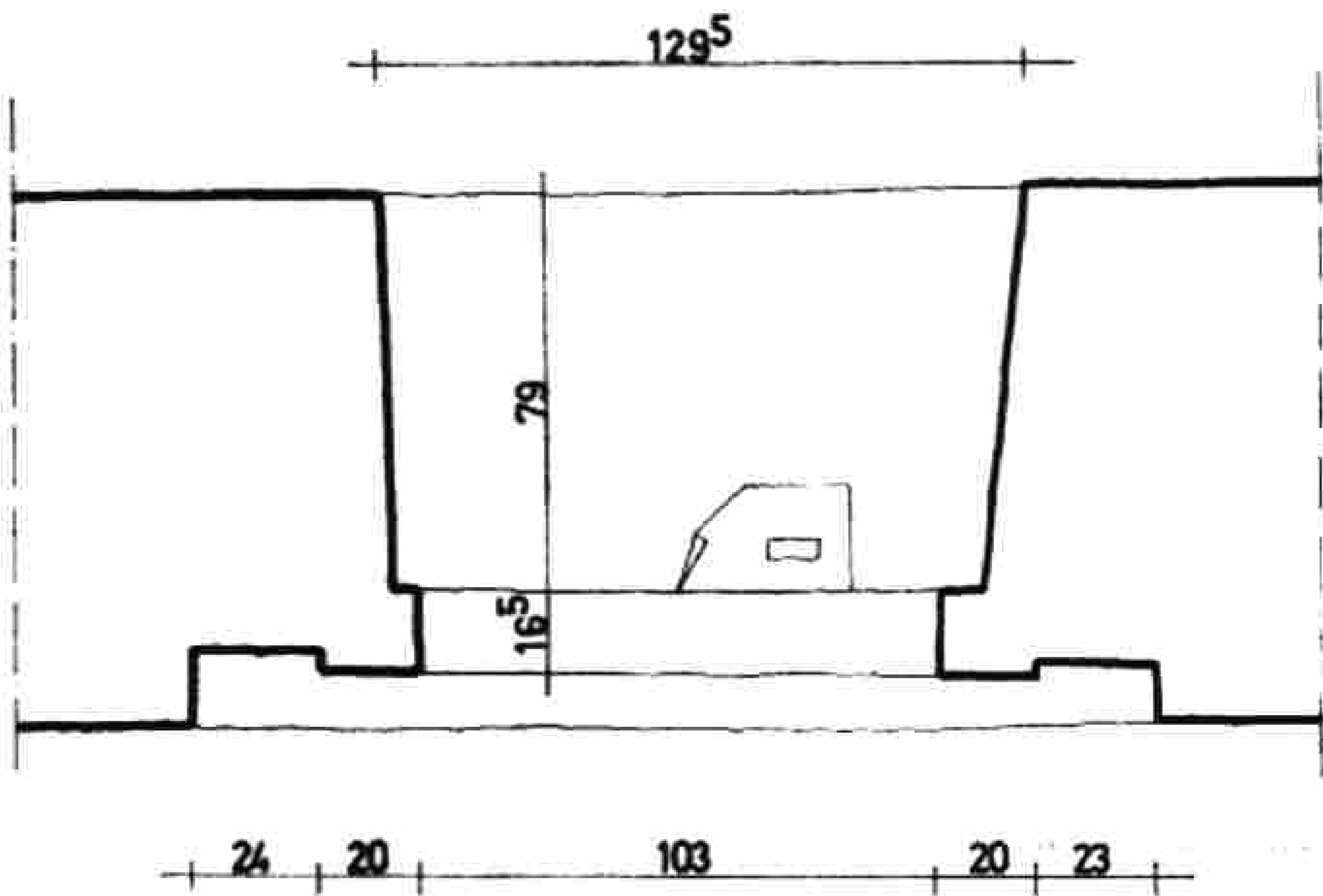
[13] Ђ. Бошковић, М. Чанак-Медић, *нав. дело*, 19 и сл. 14.

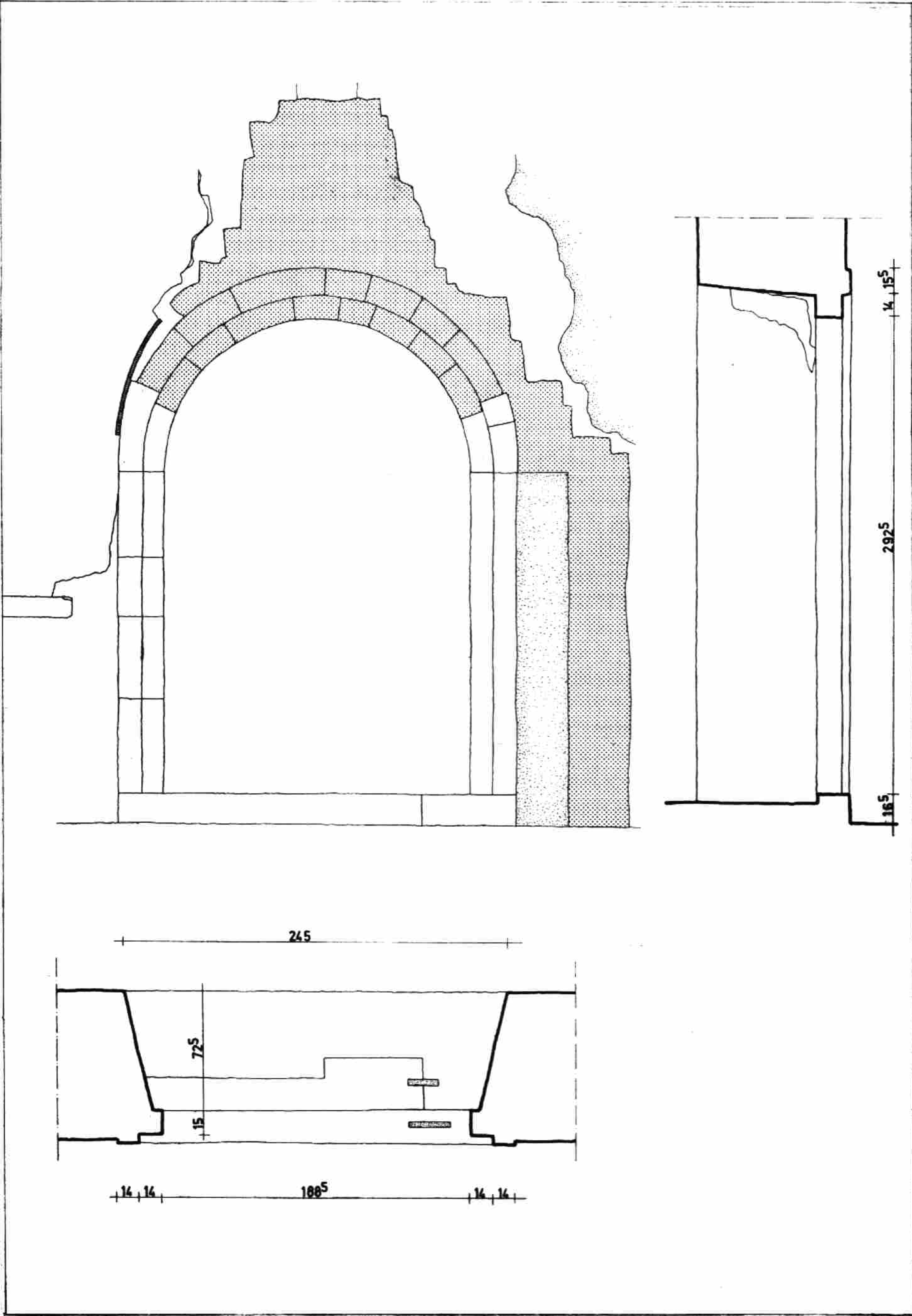
→

Црт. 2. Врата на улазу у јужни параклис милешевске цркве




20
224
215
8
4


129^{5}
79
16^{5}
24
20
103
20
23


14
15⁵
292⁵
16⁵
245
72⁵
15
14
14
188⁵
14
14

у луку чије је чело одговарајуће ширине. Према првим сводарима при лежишту лука види се да се њихово чело поступно ширило и то много више него на челу лукова на улазу у параклисе, да је, дакле, и овде чело било српастог облика. Та појединост и нешто светлији сводари у горњем делу лука — где се облик из подножја не наставља — говоре да је само доњи део оригиналан. Да су та опажања тачна, потврђује остатак сликане црквене бордуре којом је чело спољњег лука било опточено на северној страни, јер она прати постојећи лук само у доњем делу, док се после од њега одваја. Када су уметнути нови комади, врло је пажљиво президан околни део седром, али се по разлици у зидању ипак распознаје да је тада уметнут већи део јужно од портала и да отуда ту недостаје торусна трака којом је био оивичен првобитан сликани сокл спољне припрате. Оштећен је био и унутрашњи оквир. По остацима сликаних бордура знамо да је већим делом оригиналан и да му припада, поред довратника, још и мали део горње греде. Та је греда била, изгледа, поломљена па је, вероватно, једновремено када је обнављан спољни део, уметнут лук благо сегментног облика. То је свакако разлог што непосредно изнад врата у унутрашњој припрати нема ни првобитних ни познијих фресака. Судећи по вратима на јужном параклису унутрашњи су оквири били и ту пресведени водоравном гредом, али је северни доцније президан.

Врата између наоса и припрате била су мања од претходних и имала ширину од 145 до 161 cm судећи по сачуваном прагу, а према месту где су исклесана удубљења за усправне осовине дрвених врата, да̂ се закључити да су била степенасто усечена у зид. Врата на том месту у рашким црквама нису имала најбогатију обраду, због чега знамо да тим милешевским није припадао поменути вајани украс.[14] Тај украс није стајао ни на описаном порталу између спољне и унутрашње припрате, те остаје једина могућност да је био у саставу портала на западном прочељу спољне припрате, који је потпуно президан у току обнове у XIX веку. За тај најбогатији портал знамо да је имао слободне колонете постављене на вајане фигуре лавова. Гиљфердинг је забележио предање да су из Милешеве Турци однели четири стуба да би украсили неку џамију[15], а нешто је касније Еванс, говорећи о фигурама лавова пред порталом, поменуо два[16], од којих је преостала једна фигура која потврђује да су оба сведочења тачна. Портал је, према томе, имао спољну архиволту избачену упоље и степенасто усечене довратнике са бар једним паром прислоњених колонета са одговарајућим горњим лучним постројењем. Тај је портал можда, такође, био без водоравне горње греде, јер и међу развијеним апулијским порталима постоје такви облици, о чему ће после бити речи.

О стилским обележјима милешевских портала може се судити на основу описаних целих врата. Сигурно је да припадају задужбини краљевића Владислава стога што су добро повезани са околним зидом, поред тога што су исклесани од истог црвеног кречњака од којег је изведена бордура за ивицу сокла у наосу и спољној припрати.

Два су битна обележја ових портала: чела њихових лукова српастог облика — што је својствено приморској романици, а преузето је из апулијске архитектуре — и једноставан склоп без горњих греда, што се виђа како на скромним, тако и на репрезентативним апулијским сакралним грађевинама. Међу њима је велелепни Свети Никола Пелегрино

[14] На неким је рашким црквама зид између наоса и припрате порушен, те тај портал не постоји. О његовој архитектоници може се судити на основу портала у Морачи, Студеничкој Богородичиној цркви, Сопоћанима, Градцу и Ариљу, на пример.

[15] А. Ф. Гилфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, прев. Б. Чулић, Сарајево 1972, 270.

[16] A. J. Evans, *Antiquarian Researches in Illyricum*, III and IV, Archaeologia vol. XLIX, Westminster 1885, 31.

←

Црт. 3. Портал на улазу у стару припрату милешевске цркве са обележеним президаним деловима

у Транију (сл. 2), чији је највећи део саграђен између 1159. и 1186. године, а завршен је пре средине XIII столећа,[17] затим катедрала S. Maria Maggore у Барлети (сл. 3), започета 1140. године[18] и катедрала у Руво (сл. 4, 5), грађена од краја XII века до 1237. године. Као пример слично решених портала може се узети и бенедиктинска црква Свете Тројице (сл. 6), такође, у Транију, настала у раздобљу од 1176. до 1184. године.[19] На рашким споменицима постоје двоја врата без горње греде у унутрашњости Радослављеве припрате у Студеници, један портал у нешто млађој Морачи и два позније уграђена у Жичи. Од жичких сличан је милешевским портал на јужном зиду западног травеја како по општем изгледу тако и по склопу; има двостепен оквир настављен у истом облику у горњем делу, али он је отворен тек почетком XIV века[20] те би његов облик био инспирисан милешевским. Доста једноставна структура милешевских портала говори да су њих извели милешевски зидари и да су даље они, или неки слабији вајари, клесали скулптуру за портал на западном прочељу храма. Вајана је фигура лава, наиме, доста плошна, поједностављених облика са нешто боље изведеном, али опет само линеарно представљеном, гривом (сл. 7), што говори да ту скулптуру нису радили искусни вајари из неке боље клесарске радионице, због чега би њихово порекло требало тражити у нашој средини, у Приморју. Да та мисао има оправдање, говори и околност да међу которским сакралним грађевинама исти тип отвора, као што су милешевски, има црква Светог Луке из 1195. године. Сачувана су на њој двоја врата, обоја у изворном облику, пресведена су луком и немају горњу греду (сл. 8). Тим својим облицима Свети Лука је, истина, данас усамљен у Котору, јер су портали црквице Светог Мартина са краја XII или из првих година XIII века и Марије Колеђате, имале водоравне греде и изнад њих полукружан тимпан.[21] Ми, међутим, ништа не знамо о порталима катедрале Светог Трипуна, а они су могли бити без горњих тимпана, као што је случај са порталима велелепног Светог Николе у Транију који је грађен у исто време када је конципована которска катедрала.

На основу изложених примера сличних портала милешевским могло се видети да су у питању облици својствени апулијској романичкој архитектури, и уједно наслутити да су одатле они могли доспети у Рашку посредством которских сакралних грађевина. Као што је познато, истим су путем продирали романички облици у Рашку и пре Милешеве.

[17] Уп. C. A. Willemsen, D. Odenthal, *Puglia, Terra dei Normani e degli Svevi*, Bari 1966, fig. 114, 117, 298.
[18] *Исто*, 297.
[19] *Исто*, 298.
[20] Ђ. Бошковић, *Архитектура*, у *Жича*, 70, 75.
[21] Ни једна се првобитна врата цркве Свете Марије нису у целини сачувала. Западни је портал делом преобликован, али је остао део првобитних врата на јужној страни на основу којег се зна да је на њима постојала водоравна греда. Ни портал на цркви Светог Мартина (данас Свете Ане), није сачуван у изворном облику, али постоји његов надвратник.

LES RESSEMBLANCES DE STYLE DES FENÊTRES ET PORTAILS DES EDIFICES D'APULIE ET DE MILEŠEVA

MILKA ČANAK-MEDIĆ

L'église de Mileševa a changé au cours des siècles son aspect extérieur et il est impossible de le reconstruire d'après son articulation intérieure. Ceci est empêché, entre autres, par le fait que la structure des espaces de Mileševa diffère de la structure habituelle des églises de Rascie. Consciente du fait que le système architectural et certains détails révèlent le »langage« de leur auteur, ce qui permet parfois de l'identifier et de connaître les sources de son inspiration, l'auteur s'est efforcé — par l'analyse détaillée des fenêtres et des portails de l'église de Mileševa, de remonter à leur source éventuelle. Il disposait à cet effet de plusieures portes originelles et seulement des encadrements intérieurs de trois fenêtres.

L'on ne pouvait pas, sur la base de l'architecture de Rascie plus ancienne, juger du rythme et des formes des fenêtres de Mileševa, les exemples manquaient pour pouvoir se rendre compte si, à cet égard il y avait des principes établis. On peut seulement supposer que les fenêtres et les portails de Mileševa étaient dans le style roman, car tel était le cas de la plupart des édifices sacraux de Rascie au XII^e^ et XIII^e^ siècle. Dans ses réflexions sur la forme initiale des fenêtres de Mileševa, l'auteur a aussi pris en considération les églises élevées au XVI^e^ et au début du XVII^e^ siècle sous la domination ottomane, qui avaient été fortement influencées par les formes de Mileševa. C'est à l'aide de celles-ci que l'auteur a pu reconstruire les fenêtres de Mileševa, après quoi, il leur a trouvé des analogies dans l'architecture romane d'Apulie.

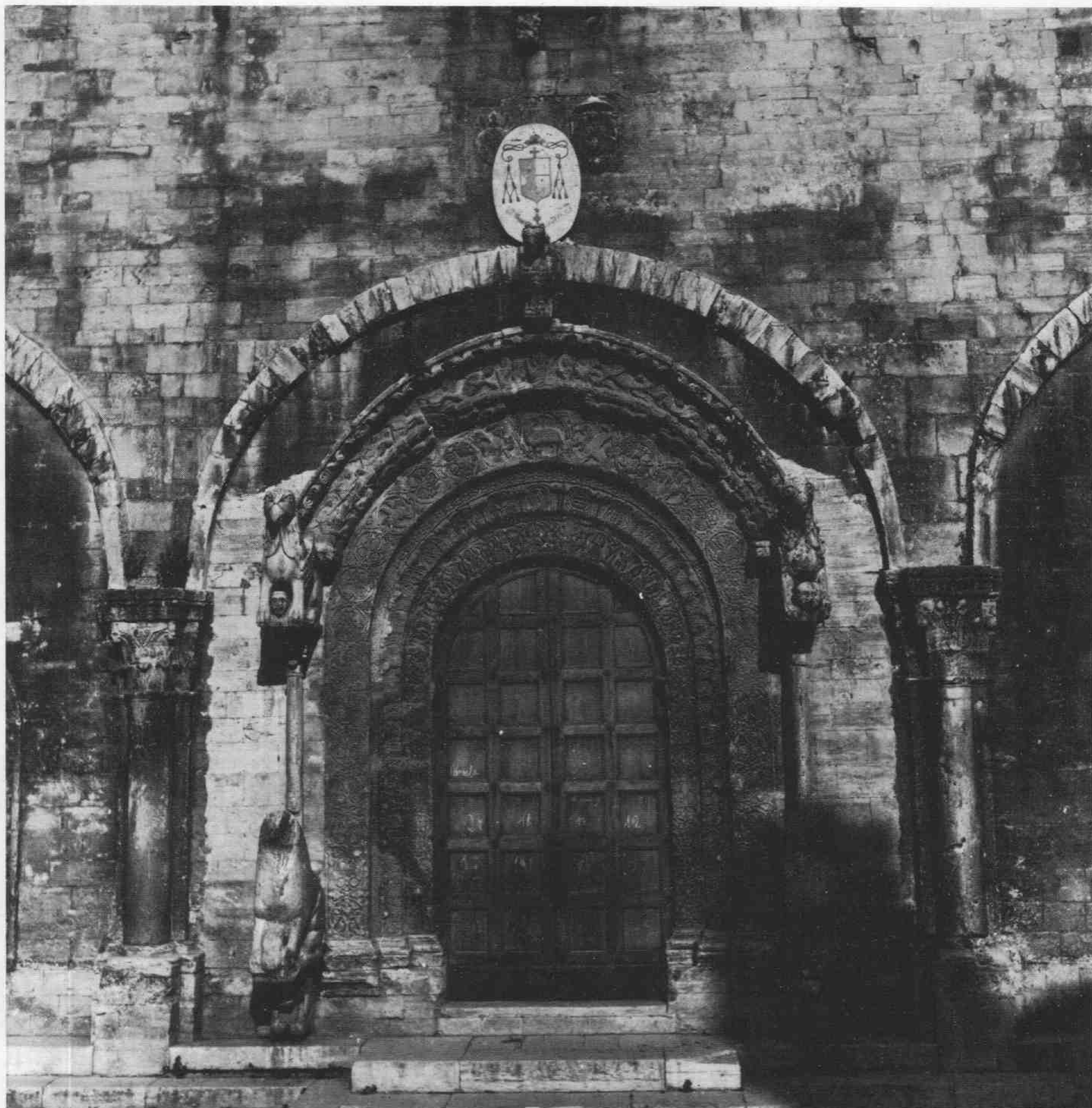
Les portails de Mileševa ont deux traits essentiels: l'arc a voussures renflées — ce qui est caractéristique pour le style roman de la Méditerrannée — et leur structure est simple, sans architraves supérieurs. Cet architrave manque, sauf à Mileševa encore dans deux portails contemporains de Rascie, et sur trois portails postérieurs. Tous les autres portails de Rascie datant du XII^e^ ou XIII^e^ siècle ont un architrave horizontal et surmonte d'un arc en demi-cercle qui embrasse un champ qui s'enfonce dans le mur, créant ainsi un tympan. C'est la raison pour laquelle l'auteur considère que la forme des portails de Mileševa est une caractéristique de leur style. Elle fait aussi remarquer que la même structure des portails existe en Apulie aussi bien sur les églises modestes que sur les édifices représentatifs, et ils se rencontrent aussi à Kotor sur l'église St.-Luka, datant de 1195. L'auteur avance aussi la possibilité que les portails de la cathédrale de Kotor, St.-Triphon, avaient la même forme étant donné que c'est le cas de la magnifique église de St.-Nicolas à Trani, construite au moment où l'on dressait les plans de la cathédrale de Kotor.

Quoiqu'il s'agisse ici de formes qui sont propres au style roman d'Apulie, l'auteur suppose, que ces formes sont parvenues par l'entremise des églises de Kotor, et qu'elles ont été réalisées par des ouvriers locaux. Il confirme cette opinion par le fait que les portails sont simplifiés, privés d'ornements, et que les sculptures sont grossières et plates, ce qui n'aurait pas été possible si les sculpteurs étaient venus d'un atelier réputé.

Сл. 1. Монофора катедрале S. Maria Maggiore у Барлети

Сл. 2. Горњи део портала Светог Николе Пелегрино у Tранију

Сл. 3. Горњи део портала катедрале у Барлети

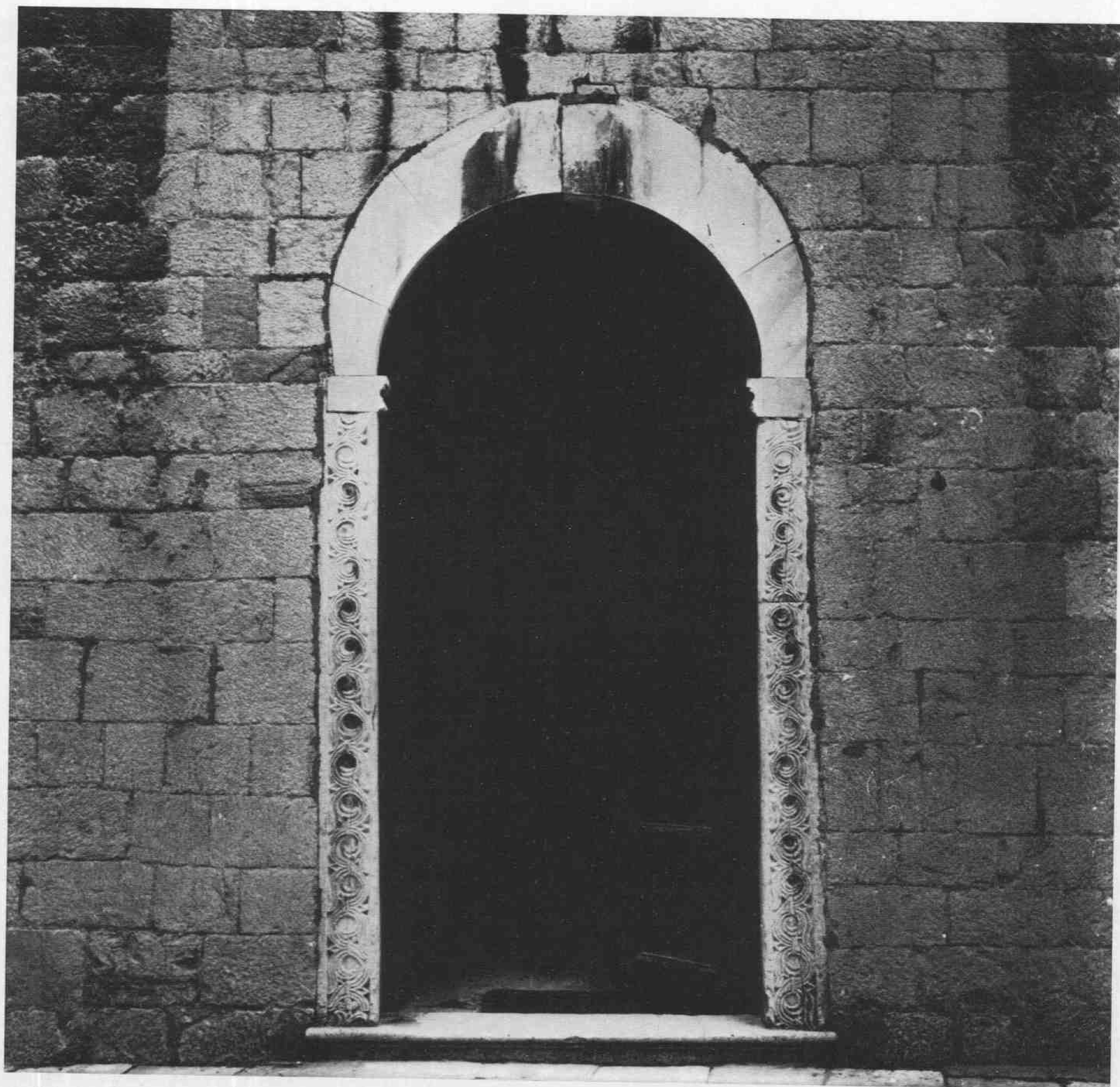


Сл. 4. Главни портал катедрале у Руво

Сл. 5. Бочни портал катедрале у Руво

Сл. 6. Западни портал цркве свете Тројице у Транију

Сл. 7. Фигура лава са западног портала Милешеве



Сл. 8. Западни портал цркве светог Луке у Котору

ДОМЕНТИЈАНОВ ОПИС ПРЕНОСА МОШТИЈУ СВЕТОГА САВЕ ИЗ ТРНОВА У МИЛЕШЕВУ

РАДМИЛА МАРИНКОВИЋ

Свако време има своје јунаке и поштује их на свој начин. Средњовековно друштво, религиозно и феудално, поштује људе чији је живот био подвиг за идеале те заједнице. То су хришћански свеци. Они своју светост доказују најпре својим животом и подвигом, а затим чудима која чине после смрти. Свеци заузимају улогу посредника између људи и неба и стога постају заштитници оних који их поштују, у првом реду свога завичаја и своје домовине. Стога је недопустиво да њихова тела почивају на местима неприкладним и удаљеним од домовине, те потоње генерације морају да им прибављају достојна покојишта. Ако их немају, треба их пренети на такво достојно место. Тако настаје догађај — пренос моштију.

Пренос моштију увек је конкретан историјски догађај. С друге стране, он је један црквени обред. И док је опис самих догађаја око тога како долази до преноса, у којим се условима он одвија, ко су његови учесници, увек одређен неком конкретном, а другачијом, ситуацијом, обредни део преноса, који је одређен црквеном праксом, биће увек описан на исти начин. Значи да постоји ванлитерарни модел по коме се чин преноса као обреда описује, а опис услова и историјата преноса тешко може да се подведе под неки литерарни модел.[1]

На самом почетку словенске књижевности Словени су се упознали са описом преноса као књижевном творевином у делу које обрађује живот великог словенског просветитеља Константина-Ћирила Солунског. У осмој глави његовог животописа описује се Ћирилов боравак у Херсону, на путу ка Казарима. Ту је „сазнао да свети Климент још лежи у мору“, па је убедио архиепископа да мошти пренесу у град, те „са читавим свештенством и са побожним људима“ одлази на море да га тражи. Бура, која завлада, стиша се, те „дођоше и почеше копати певајући. Одједном осети се јак миомирис као из многобројних кандила, а затим се појавише свете мошти. Узеше их са великом чашћу и уз славље свих грађана однесоше у град...“[2] — Овај опис преноса састоји се, очевидно, од више делова, али се сви могу разврстати у три групе. Најпре су то историјски услови за пренос — иницијатор Ћирило, дозвола власти — архиепископа, поворка која иде да тражи место — најпре свештенство а са њима и народ, препрека — узбуркано море које се стишава. Друга група даје податке о току самог ископавања које тече уз појање, појава светих моштију које су миомирисне, што је доказ светости, повратак поворке. Трећа група података говори о сахрањивању, и она има неколико саставних делова: мошти се узимају

[1] Овај рад почива на интерпретацији старих словенских описа преноса моштију. Да би га читалац лакше пратио, било је неопходно да све текстове донесемо у преводу на савремени српскохрватски језик. Стога се у напоменама наводе издања превода. У тим публикацијама се, најчешће, налази потребна библиографија.

[2] *Ћирило и Методије*, СКЗ, Београд 1964, стр. 69. Превод Олге Недељковић.

са чашћу, односе уз славље, очевидно и уз певање прослављачких песама, долазак у град, дакле у место где ће бити сахрањене.

У житијама првих словенских светаца не појављује се опис преноса. То су црквени људи, Ћирило, Методије, Климент, Наум. Они су сахрањени тамо где су и умрли и при опису њихових сахрана појављују се увек подаци из горе наведене треће групе, која говори о сахрањивању. Показује се, дакле, да ова група података у ствари јесте протоколарни део, обавезан при опису сахрана, а како после преноса долази и ново сахрањивање, оно ће се описати и у опису преноса онако како би се свака сахрана описала. Наравно, у том случају мораће као први податак да се наведе ко врши сахрану.

Први преноси моштију јављају се у словенским књижевностима у случајевима када је светац умро ван свога завичаја, и то насилном смрћу. То су житија кнезова-мученика и њихова смрт је саставни део борбе феудалаца за власт у оквиру исте владалачке породице. Тако се пренос моштију у словенским књижевностима најпре јавља као саставни део феудалне породичне хронике.

Чешки кнез Вацлав (Већеслав) убијен је 922. године „на црквеним вратима" по наређењу свога млађег брата Болеслава, а на превару. Са његовим телом одмах се дешавају чуда, те се Болеслав каје „и пренесе тело брата својега, праведног мужа Већеслава у Праг... положише га у костелу светога Вида, са десне стране олтара дванаесторице апостола, где беше и сам рекао да се сазида црква"[3], каже се у његовом житију, које је настало непосредно после догађаја, а најкасније до 940. године. — На исти начин је и зетски кнез Владимир пострадао од свога рођака, брата од стрица своје жене Косаре, македонског цара Владислава, 1016. године. И њега на превару убијају Владислављеви људи у Преспи пред црквеним вратима, па кад се на његовом гробу почињу дешавати чуда, цар се каје и дозвољава Косари да Владимирово тело пренесе и сахрани где жели. Она „узе тело његово и пренесе га у место звано Крајина, где се налазио његов двор, и сахрани га у цркви свете Марије. Тело његово лежи цело и мирише...".[4] Житије кнеза Владимира настало је ускоро после ових догађаја, али није сачувано него је на основу њега сачињена „Легенда о Владимиру и Косари" у оквиру „Летописа попа Дукљанина", писаног око половине 12-ог века.

У ова два стара словенска житија кнезова-мученика има много сличности. Први део, о смрти и како долази до преноса, садржава убиство на превару, пред црквеним вратима, чуда на гробу, кајање убице и пренос на његову иницијативу. Други део, преношење и сахрана, садржи уобичајене елементе обреда: зна се ко врши пренос, али нема поворке ни свештенства, тело се узима и полаже, нема свечаности, појања и свећа, али се истиче где је тело сахрањено, у цркви коју је сам сазидао, или тамо где је његов двор, помиње се име цркве; код Вацлава и град, као и да је сахрањен на десну страну од олтара.

У исто време кад и кнез Владимир, страдала су у борбама око престола и два млада руска кнеза, Борис и Глеб, синови великог кијевског кнеза Владимира, 1015. године. После Владимирове смрти, најстарији син Свјатополк шаље своје људе да убију двојицу млађе браће. Иако обавештени о томе, они пристају да погину и постану мученици, не желећи да се супротставе старијем брату. Најпре је убијен Борис и сахрањен је у цркви у Вишгороду, док је млађи Глеб уморен у пустом крају крај Смоленска и остављен несахрањен. После победе над злим Свјатополком 1019. године, брат Јарослав, назван Мудри, сазнаје да се у пустињи крај Смоленска јавља светлост, и схватајући да су то мошти Глебове, шаље свештенике да их нађу. И нађоше га тамо где је виђана светлост, цела и неповређена, „и идући са крстовима и свећама и кандилима са чашћу многом" полажу

[3] *Hrvatska književnost srednjega vijeka*, Pet stoljeća hrvatske književnosti, Zora — Matica Hrvatska, Zagreb 1969, стр. 247—251. Транскрипција.

[4] *Стара српска књижевност*, I, Српска књижевност у сто књига, МС-СКЗ, Београд 1970, стр. 31—37. Превод Драгољуба Павловића.

га у чамац и преносе у Вишгород крај тела Борисова које при откопавању нађу неповређеним, па се над гробом дешавају чуда. Препознајемо све елементе обавезне у опису ископавања и сахрањивања. Први пак део, историјски, носи све одлике ранофеудалних прилика, али и чисто руску тему о идеји родовског старешинства у кнежевској хијерархији. Јарослав је до краја своје владе, 1054. године, још једном пренссио мошти своје свете браће, после пожара цркве у новосаграђену капелу, и тај се пренос детаљно описује, нарочито свечана церемонија. И том су приликом тела светих била неповређена „а лица им бејаху светла као анђеоска" и из раке је допирао благи мирис. Постављају их над земљом, са десне стране од олтара. — Потом се описује пренос светих у нову цркву, коју сазида кнез Изјаслав, Јарослављев наследник. Он сакупља сву браћу, кнезове, све митрополите и игумане (називају се по месту епархија и манастира), кнезови узимају свете на рамена и носе их. И тад се јавља „благоуханије", оздрављења над светима, чуда. Потом се описује славље и међусобна љубав кнежева. — Најзад, четврти пренос дешава се за владе Владимира Мономаха (1115—1125), који свете преноси у камену цркву са много церемонија. Скупљају се и друга браћа кнежеви, као и сви њихови синови, па са црквеним клером и бољарима и војводама врше пренос, а потом је велика свечаност.[5] — Три генерације руских кнежева сматрају својом обавезом да учине нешто за своје свете рођаке, да их преносе у све боље и лепше цркве. При том сам пренос представља не само црквену церемонију него и могућност за окупљање свих чланова владајуће породице и њихово измирење после међусобних размирица и сукоба. Култ светих кнежева представља обавезу државне власти, њен симбол и моћно оружје за обједињавање земље. У опису преношења и сахрањивања, пак, сва ова четири описа преноса Бориса и Глеба служе се устаљеним елементима обредног протокола.

Сви словенски кнезови-мученици припадају истом типу свеца. Они су феудалци, они у својим градовима, на својој земљи, граде цркве у којима ће почивати или се граде нове цркве за њихова тела, али то чине њихови сродници. Сродници су обавезни и да их пренесу на њихову земљу и посед. Они треба, као феудални господари, да почивају „на својој земљи, на витешкој", како кажу записи на нашим стећцима.

Другачија је ситуација са свецима незнатног порекла, који се одају аскетском животу, вршећи индивидуални хришћански подвиг. Они припадају другачијем типу свеца, па су и описи преноса њихових моштију други. Међу Словенима на Балкану у централном планинском масиву, око граница данашње Југославије и Бугарске, рано су се појавили први јужнословенски испосници, анахорете, пустиножитељи, у 10. и 11. веку. Најстарији међу њима, и по својој слави најпознатији, јесте Јован Рилски, који је умро 946. године, у доба првог бугарског царства. У 11. веку, у доба византијске реконквисте у тим крајевима, живели су и подвизавали се Прохор Пчињски, Јоаким Осоговски, или Сарандапорски, и Гаврило Лесновски. На местима њихових подвига никли су значајни манастири који носе њихова имена. О Јовану Рилском сачувано је врло старо житије, из 11—12. века, свакако пре 1183. године. Писано је једноставно, са народним схватањима, у изразито народском тону. Исте идеје и начин обраде налази се и у житијима остале тројице анахорета, мада су та житија из знатно каснијег времена, али је сигурно да почивају на ранијима и да добро преносе њихове податке и општи тон.

Сва ова житија имају многе заједничке особине. Светац потиче из народа, бежи у пустињу, склања се од људи, води живот суровог аскетизма. За живота светац може да има контакт са неким царем (Рилски, Пчињски). У свим се житијима описује пренос њихових моштију из пустиње у којој су умрли у неки манастир који се оснива у њихов спомен, само Јована Рилског преносе одмах у Средец-Софију и тамо сахрањују. И сами описи

[5] Сказание о Борисе и Глебе, *Сборник XII века Московскоio Усйенскоio Собора*, Выпуск первый, Apophoreta slavica, I, Mouton & CO. 'S-Gravenhage 1957, стр. 12—40.

преноса имају много заједничких елемената. Најпре се на усамљеном гробу дешавају чуда, светац се у сну јавља некоме ко треба да га пренесе. То може да буде и онај цар са којим се у животу срео, те се онда цар стара о преносу. Има и препрека приликом преноса. Тело Јована Рилског не може да се подигне све док му Бог не нареди да се одвоји од земље како би по царевој заповести било пренето у Средец. Код осталих тешкоће су у томе што тело не може одмах да се пронађе, па сам светац мора да се јави некоме у сну и објасни где је место на коме почива. Свеци су скромни, Јоаким Осоговски захтева да се за пренос не јавља властима, него да све буде у тишини. Занимљиво је да се у свим овим описима преноса говори како се при преношењу тело поставља у ћивот, а Јоаким је чак у сну јавио где да се нађе дрво од кога ће му ћивот правити. Сам обред преноса садржи увек исте податке о сабору, свештенству и кнезовима, који пренос врше, о дозволи власти, о откривању благоуханих моштију које се узимају од гроба, о свећама, кандилима, о песмама уз које се пренос врши, о значајним личностима које носе тело, о стављању моштију са десне стране олтара, потом о народу који се згрне са свих страна и лечи на гробу, јавља се и реченица како се преносиоци радују и веселе.[6]

Мошти Јована Рилског су по наредби бугарског цара Петра (927—969), са којим је за живота имао контакте, пренете у Средец. Када је мађарски краљ Бела III заузео Средец, пренео је Јована Рилског у своју престоницу Естергом, где светац почива од 1183. до 1187. године, када је повраћен у Средец. Цар Јован Асен I пренео је тело Јована Рилског у своју престоницу Трново 1195. године, у нову цркву коју је за Јована Рилског подигао на Трапезици и њему је посветио. Тек много касније, 1469. године, мошти Јована Рилског пренете су у Рилски манастир и данас су тамо. За Гаврила Лесновског постоји предање да је у исто време кад и Јован Рилски пренет у Трново у цркву Светих Апостола, поред цркве Јована Рилског, али је вероватније да су га цар Јован Шишман (1371—1395) и патријарх Јефтимије пренели и сахранили у тој цркви. Данас, његово тело је у његовом манастиру. Јоаким Осоговски и Прохор Пчињски нису напуштали своје манастире.[7]

Овим анахоретама близак је по времену, али не и по подвигу, Иларион Мегленски, који је био епископ у Моглену и умро 1164. године. Водио је као епископ велике борбе са богумилима. На његовом гробу дешавају се чуда, па га бугарски цар Калојан пренесе у Трново 1204. или 1206. године. Ту је почивао у цркви Четрдесет Мученика. Још у 12. веку добио је грчко житије и службу. У 19. веку тело му је однето у Цариград.[8]

Крајеви у којима су ови балкански словенски свеци живели били су у првој половини 13. века у рукама обновљеног бугарског царства под Асеновцима. У то време, видимо, неки од ових светаца пренети су у Трново. Том приликом морало је доћи до обнове култа и писања култних текстова, али они нису сачувани. О Јовану Рилском и Илариону Мегленском тек трновски патријарх Јефтимије (рођен око 1330, патријарх 1375) пише опширна и литерарна житија, која почивају свакако на знатно ранијима. Рукописи житија осталих светаца, на основу којих смо и вршили анализу, потичу из још каснијег времена и сигурно је да су та житија касно и настала, и њихови су аутори непознати, али је и за њих несумњиво да следе знатно старију писану традицију. Та је старија традиција очевидно припадала једној књижевној школи која је могла постојати још у време кад је Византија држала ове крајеве. Да је та традиција, заједно са моштима неких од ових светаца, пренета и у бугарску престоницу Трново почетком 13. века, и да је тамо доживела обнављање, веома је вероватно, али ништа од таквих списа није сачувано.

[6] Вера Антиќ, *Локални хаїиоїрафии во Македонија,* Скопје 1977. Житија Јоакима Осоговског, Прохора Пчињског, Гаврила Лесновског и Илариона Мегленског у преводу на савремени македонски језик. У истој књизи и студија са исцрпном библиографијом. — Живот Јована Рилског у књизи: П. Динеков, К. Куев, Д. Петканова, *Христоматия йо старобьлїарска литература,* София 1967, стр. 284—291; библиографија на стр. 282. Превод на савремени бугарски језик.

[7] Леонтије Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца,* Смедерево 1965, стр. 20—30.

[8] Види напомену 6 и напомену 7, стр. 40—41.

Цела литерарна продукција старих времена о јужнословенским анахоратама могла је бити позната и српским писцима у време када настаје интензиван књижевни рад у Србији и Хиландару, крајем 12. и почетком 13. века. Све до настанка српске архиепископије, 1219. године, српска црква је са крајевима где су се анахорете подвизавале била сбједињена под Охридском архиепископијом. Међутим, српски описи преноса моштију у 13. веку не показују нимало сличности са овом старијом јужнословенском хагиографијом. Напротив, српски описи преноса показују евидентну сличност са описима преноса словенских кнезова-мученика, феудалних господара. Српска књижевност у 13. веку има само два домаћа свеца, Симеона-Немању и Саву, а обојица су високи феудалци, мада су и монаси. Обојица су умрла ван своје домовине и обојица су морала бити пренета у Србију, па су описи преноса њихових моштију саставни делови њихових животописа. Немањином су преносу посвећена четири описа, а Савином два.

Када је Сава сахранио Немању у Хиландару 1199. године није помишљао на његов пренос у Србију. Сава пише како је после очеве смрти увеличао манастир, што значи да је мислио да ту остане, и он и тело очево. Тек када су падом Цариграда настали многи метежи и кад се о томе сазнало на све стране, дошла му је посланица од браће да донесе очеве мошти. Све је приказано као један породични догађај: синови желе да отац почива на својој земљи, изражавајући тако један патријархално-феудални однос према умрлом оцу. При отварању гроба ради преноса „нађох часно тело његово", каже Сава, „цело и неповређено, иако је био ту у гробу осам година", чиме је дат наговештај Немањиног светаштва. Уз пут је „много метежа било у тим странама", али, наставља Сава, „прођох оно што се каже кроз огањ и воду цео и сачуван и ничим повређен", што подсећа да и овај пренос није био без препрека. А кад је стигао у Хвосно, Стефан и Вукан „сакупише светитеље и јереје и игумане са многим чрнцима и с бољарима и са свима, радујући се радошћу и веселећи се весељем". Следи наставак протоколарног дела описа: „са великом чашћу узеше мошти господина Симеона, песмама духовним захваљујући Богу", и сасвим прикладно поређење са Јосифом који преноси тело оца Јакова у земљу обећану. „Тако и ови богољубиви и благообразни синови његови са свом државом примише га. . . носећи сами пречасно тело оца својега" — ствара Сава усред описа обреда слику једне дворске церемоније. Завршетак је сасвим конвенционалан, и неопходан: „и положише га са великом почашћу у светој овој цркви, у одређени му гроб, који Блажени у почетку сам себи беше начинио".[9] — Предисторија преноса, иницијатива, разлози, дати су реално и прецизно. Ископавање, ток преноса и сахрана у Студеници, иако поштују све неопходне захтеве обредног модела, имају довољно свежине и конкретне стварности српскога двора. Сава развија опис преноса реторичким елементима, писмом, цитатима, поређењем браће са старозаветним личностима. Тиме указује пут којим ће се после њега развијати описи преноса у српској књижевној школи.

У опису истог догађаја Стефан Првовенчани је сасвим личан. Он пише Сави са молбом да донесе очеве мошти „да се просвети отачаство доносом моштију његових и доласком твојим", јер брат Вукан „изведе иноплеменике на отачаство своје" и „оскврни се земља наша безакоњима нашим и би убијена крвљу. . .". На ово писмо Сава одговара писмом, а Стефан захваљује Богу. Предисторија преноса се, дакле, развија повећањем реторичних додатака, али на аутобиографски начин: писац жели да говори о себи и о својим проблемима са Вуканом. Исто тако, ова предисторија му служи да изрази поштовање према Сави и Светогорцима. Сам пренос је сасвим конвенционалан и знатно сувљи него код Саве мада има и нових елемената. Као да не пише учесник и очевидац, без икаквог узбуђења: „И одмах, журно сакупив архијереје своје и јереје и чрнце, изиђох му на сусрет.

[9] Свети Сава, *Живот Стефана Немање, Стара српска књижевност*, I, Српска књижевност у сто књига, МС—СКЗ, Београд 1970, стр. 64—65. Превод Миливоја Башића.

И, сретавши мошти свете, учинисмо обноћну молитву на том месту, са псалмима и песмама и, појући ту надгробна појања с кадилима и пријатним мирисима, допратисмо их до спремљена му гроба у пресветој Богородици у Студеници, који сам себи спреми. И положише их часно у гроб с хвалама. . .".[10] — Опис преноса је код Стефана сасвим у служби државе и династичких интереса.

У „Животу светог Саве" Доментијан ће први пут описати пренос Немањиних моштију. Немања је, каже он, пре смрти заповедио Сави „да пренесе његове мошти у земљу свога отачаства јер је и после смрти хтео да неослабно чува паству своју". Ипак, иницијатива за пренос је и овде Стефанова, покренута је његовим писмом, које следи писмо у Стефановом делу, али без помена сукоба са Вуканом, док је други део писма скоро дословно исти. Савин одговор Стефану је сад знатно дужи. Потом долази дуга и веома реторична Доментијанова похвала Немањи и Сави, у низу реченица које почињу са „Обојица. . ." и подједнако славе и оца и сина, уз обилато коришћење провиденцијалности, што је основна Доментијанова карактеристика као писца и мислиоца. Сам дочек поворке са телом и сахрана поново се држе Стефановог текста, али се и развијају. Песме се певају „са топлим сузама, љубазни син његов са свом децом отачаства његова љубазно дотичући се и радошћу дршћући слатким устима целиваху и горким сузама кропљаху свете мошти. . . и тога дана сатворише богосаборно славље", а потом се помињу и „богољубива чеда његова" и „његови синови" који га сахрањују. — Елиминишући претерану Стефанову тенденциозност, појачавајући Савину улогу, што је у складу са наменом овога дела, Доментијан је припрему преноса развио великом реторичком похвалом, па је тако овај део добио веома свечан карактер. Оно што је обавезан део протокола Доментијан је обогатио повишеном осећајношћу и увођењем нових личности, додуше у множини: децом отачаства и Немањиним богољубивим чедима и синовима, у чему треба видети народ и дворску властелу, па и овај део добија свечан карактер слављем на коме се учесници преноса двоструко веселе, духовно и телесно.[11]

У свом другом делу, посвећеном само Немањи, „Животу светог Симеона", Доментијан даље шири мотивацију преноса. Код Саве су то били метежи на Светој Гори, код Стефана метежи у Србији, раније код Доментијана и Немањина предсмртна жеља. Она остаје и овде, али се цео тај део око припреме преноса литерарно развија. После Симеоновог мироточења у Хиландару, Сава шаље Стефану стакленицу са миром уз дугу и реторички развијену посланицу. Кад је стакленица стигла у Србију, сви се диве и помазују, а узбуђен Стефан слави Бога и отписује Сави једну веома дугу посланицу. Ова посланица не изоставља ништа што је било у писму у Стефановом делу, ни братску свађу коју је Доментијан у свом претходном делу био изоставио. У посланици је и веома дуга паралела са синовима Адамовим и Нојевим, пуна цитата из Старог завета. Потом све тече као и у опису преноса у „Животу светог Саве".[12] Као што се види, у овоме делу Доментијан је поступио као прави литерата, за кога је обредни део описа преноса неважан, док је сву пажњу посветио уводном делу, у коме је његова инвенција дошла до пуног изражаја.

За описе Симеоновог преноса Доментијан има два претходника. Он те описе проширује. Али он то може да учини само појачавајући реторичне елементе, јер он је писац који „не измишља", него се држи колико је могуће историјске истине. Он у том поступку не актуализује догађај о коме пише доношењем нових историјских детаља, него га применом све већег и богатијег реторичког и поетског материјала апстрахује и даје му више, вечно значење. На тај начин он до највишег степена развија процес који је Сава започео својим описом Немањиног преноса. Код Саве су похвала, поређење, писмо отворили мо-

[10] Стефан Првовенчани, *Живот Стефана Немање*, *Стара српска књижевност*, I, Српска књижевност у сто књига, МС—СКЗ, Београд 1970, стр. 100—102. Превод Миливоја Башића.

[11] Доментијан, *Животи светога Саве и светога Симеона*, СКЗ, Београд 1938, стр. 76 и 91—94. Превод Лазара Мирковића.

[12] Исто, стр. 296—307.

гућност за литерарно развијање, што је Стефан прихватио и даље проширио и искористио за презентирање личног виђења актуелног историјског тренутка. Провиденцијалности нема ни код једног ни код другог Немањиног сина. Иницијатива за пренос је долазила по вољи синова, све се затварало у неки породично — династички круг. Доментијан је реторику развио, а са њом и кроз њу преношење Немањиног тела са „Запада" на „Исток", у „отачаство" приказао као врхунски чин испуњења Божјег плана о Србији и Немањиној лози у њој. Очевидан је континуитет и књижевног поступка и идеологије код српских писаца. Можемо говорити о српској књижевној школи и њеном односу према опису преноса моштију.

Други светац српски у 13. веку јесте свети Сава. И он је умро далеко од своје домовине, у бугарској престоници Трнову, 14. јануара 1235. године и ту је и сахрањен. Савин синовац, српски краљ Владислав, пренео је Савино тело 1237/8. године у Србију и сахранио га у својој задужбини манастиру Милешеви. Ту је Савино тело почивало до 1594, када су га Турци однели у Београд и спалили на Врачару. Савин животопис написали су Доментијан, око средине 13. века, и Теодосије, крајем 13. века. У оба дела описује се и пренос Савиних моштију из Трнова. Доментијанов опис је предмет нашег интересовања.[13] Он је савременик, а вероватно и очевидац, Теодосије је радио по њему.

У Доментијановом опису преноса Савиних моштију догађаји се излажу као две радње које теку одвојено, па се спајају и једно време теку заједно, мешајући се, да би се потом опет раздвојиле. Сава и његове мошти су, наравно, у центру пажње, али је та пажња према Сави окренута са две различите стране, од којих свака има према њему своје посебне интересе. То су два гледишта, која се међу собом разликују, а испричана су на два различита начина. То је гледиште српске стране и гледиште бугарске стране; то су, могло би се условно рећи, српска и бугарска прича о Савином преносу.

Бугарска прича почиње излагањем догађаја пре преноса, као припремом радње. Сава је, каже Доментијан, на повратку из Светих Земаља дошао послом у Цариград, „чинећи свете потребе са царским мајсторима", па се журио да оде у Свету Гору, „а тако се не изволи светоме Духу, и не случи му се да тамо оде, но му се предложи пут у земљу бугарску". Значи да је Савин повратак преко Бугарске наложен Богом, чиме се Савин боравак у Трнову оправдава и има значаја за бугарско гледиште. „И отуда оде у Несебар", јави се „свату своме благоверном цару Јовану Асену, и посла му коње и слуге, на којима свети подигавши се дође у град Трнов". Цар га прима са чашћу и слављем, а потом на празник Богојављења Сава свети цара и „сав сабор његова народа". Кад Сава одмах затим оболи, цар му уступа своје топле палате и потребно злато, а сам одлази у двор ван града у лов.

И српска прича може почети овим описом Савиног доласка у Трново и његовом болешћу, али се потом наставља опширним излагањем о Савином боловању. Сава је најпре пописао све „црквене потребе" које је на Истоку набавио за српску цркву и пошаље их у Србију по својим ученицима које „одасла... пред собом", надајући се, вероватно, да му болест неће смртна бити и да ће и сам ускоро отићи. По ученицима благосиља „сва чеда своја и сроднике своје и богопредано му стадо и земљу свога отачаства", каже писац и тиме изражава Савин патриотизам и став српске стране. Затим се са доста реторике, али и конвенционално, излажу Савине молитве, размишљања о души и о смрти, глас који долази са неба у часу Савиног умирања и сама Савина смрт. Кад је Сава умро, његови ученици — један је део ученика морао остати уз њега у Трнову —, „сакупивши свете мошти његове са великом чашћу, појући молбене песме за покој светог, и обузети некаквим страхом, спремаше га ка гробном провођењу", све испричано по протоколу који захтева опис сахране. Међутим, последњи елеменат протокола, место где је свети сахрањен, не постоји

[13] Исто, стр. 203—316.

у овој српској причи, јер је Сава умро у туђој земљи и ученици не знају где да га сахране, те су зато и обузети страхом. Све довде опис је ишао са српског становишта.

Савин погреб описан је са бугарске тачке гледишта: „И би јављено цару за успеније преосвећенога, да заповеда где да се сахране његове свете мошти. А цар чувши за преставлење светога, прослави Бога који му је послао света мужа да благослови њега и дом и град његов“, па заповеди да га сахране „у рукотвореном му манастиру у Дому светих Четрдесет Мученика“. Прича би могла бити пуко хагиографско излагање да није познато како су Асеновци од своје престонице Трнова стварали снажну тврђаву хришћанства, доносећи са разних страна, углавном оних које су присаједињавали својој држави, бројне светачке мошти, зидајући многе цркве на разним крајевима града, Царевцу, Трапезици и у самом граду. У часу кад Сава стиже у Трново и ту умире, у Трнову, видели смо, већ се налазе мошти Јована Рилског и Илариона Мегленског, а можда и Гаврила Лесновског; сам цар Јован Асен II (1218—1241) пренео је у Трново 1221. године тело свете Петке и саградио јој цркву, 1229/30. саградио је и престолну цркву светих Четрдесет Мученика, у којој у ово време почивају мошти Илариона Мегленског, свакако пренете из неког другог трновског манастира; зидао је и друге, многе цркве. Трново је сакупило мошти многих балканских светаца. Тиме је оствариван легитимитет бугарске власти над завичајима тих светаца. Јасно је, онда, што је цар, најпре срећан што је у његов град стигао тако свет човек Сава, који му је можда донео и признање источних патријараха за новообновљену бугарску патријаршију, морао благосиљати Бога који је послао Саву да у Трнову умре и са одушевљењем је наредио да га сахране у његовој задужбини, да то учини сам патријарх са целим сабором и дао је „много злата да раздаду убогима за покој преосвећеног“. — „И дошавши свети патријарх Јоаким са епископима и са поповима и са ђаконима и са часним игуманима и са преподобним оцима, и тако са великом чашћу проведоше преосвећенога ка гробу, истинитом отачаству, појући богохвалне песме за покој преосвећенога. И тако погребене бише његове свете мошти у Дому светих Четрдесет Мученика при реци Јетри, у граду новом, а у месту званом Трнову. . .“. Модел причања о сахрањивању проведен је овде сасвим стриктно. Бугарска прича о смрти и погребу светог Саве завршена је. По вољи светог Духа он је дошао у Трново, по заповести цара погребен је са свим почастима. Он треба ту и да остане, да буде један од трновских светаца.

Међутим, са српског становишта прича о светом Сави не може да буде завршена. Сава почива ван свога отачаства и Срби ће морати да га пренесу у своју земљу. Дужност је владара да се таква национална светиња поштује у својој земљи. Срби су већ пренели Немању, Сава је то радио. Али, кад Срби предузму да пренесу Савино тело, наићи ће на жесток отпор бугарске стране која је Савино тело сматрала законитим Божјим поклоном.

„После неколико година наложи Бог на срце благоверном краљу Владиславу, који царује на престолу оца свога, да пренесе преосвећенога у своје отачаство“. Дакле, поред овоземаљске, владарске дужности, Владислав је обавезан и према Богу да испуни тај дуг. Не само зато што је Сава Србин него и зато што Бог хоће да он почива у свом отачаству. Краљ „сабра велики клир свога светога отачаства, богогласне светитеље, часне игумане и богоносне изабране чрнце и попове и ђаконе и сав чин црквени“, као што доликује Сави, па и он сам „и са изабраним слугама великога свога краљевства и са децом преосвећенога, са великим сабором. . . поче путовати од Запада ка Истоку, не могући гледати свога истинитог пастира у туђој земљи.“ То је став сасвим супротан бугарском, а законит је, не само по људском праву него и по Божјем, јер Бог тако хоће.

Два супротна става ће се сукобити. У претходном тексту, све довде, писац је врло танано образложио та два супротна става. Када радња сада почне да тече, можемо очекивати драматичан сукоб. Са доласком српске поворке у Трново радња обе приче почиње да тече упоредно, приче и ставови се мешају, спајају и одбијају, сукоб је неминован. Та драматична ситуација и обрађена је на драмски начин: одвија се приликом три састанка

цара са краљем, у три сцене. Оне се догађају на царском двору, са двема личностима као протагонистима два става — краљем српским и царем бугарским, уз њихов дијалог, са споредним личностима које делују у мноштву, српском свитом с једне и трновским бољарима и грађанима с друге стране. Драматичност је појачана тиме што су заступници и браниоци два става, цар и краљ, истовремено таст и зет, дакле отац и син, и на осећајном плану ближи су међу собом но сваки од њих са својим пратиоцима. Сукоб је у сваком од њих понаособ, сукоб између идеолошког и личног, државног и породичног. Ипак, Владислављева улога је јаснија, он делује по Божјем налогу. Цар је разапет, он зазире од својих бољара и грађана, који су одлучнији заступници бугарских интереса од њега.

„И када су они дошли до града Трнова, пође господин наш богољубиви краљ Владислав ка тасту благоверном цару Калојовану Асену, и са љубављу и великом чашћу прими га цар“, указујући му почаст и као владару и као своме вољеном зету, „и радосно славље сатвори због њега и због богоносних светитеља и због бољара његових који су са њим“. Тада „христољубиви краљ Владислав приступивши к цару, молио је да преосвећенога пренесе у своје отачаство. А цар чувши то, веома му беше тешко и уместо љубави веома се ожалости, не хотећи отпустити преосвећенога из свога града“. У том часу сви његови бољари „једногласно повикаше цару да не отпусти преосвећенога из њихова града“. За Србе важно је, како се види, „отачаство“, за Бугаре, такође видимо, њихов „град“. Настао је, усред славља и свечаности, отворен сукоб: „И била је велика распра и многа узбуна због овога.“ Цару је тешко и ожалостио се, али су бољари његови одмах пружили снажан отпор и отворили сукоб. Две дотле раздвојене наративне линије састају се и долази до драме. Став писца је неутралан.

Али одмах у продужетку писац прелази на српске позиције, и усред узавреле сцене износи једну смирену, дубоко искрену, поетску епизоду: „а овај богољубац краљ неослабно је стајао и много прилежно молио цара“,[14] па се наводи краљева молба, лепа, поетска, доментијановска, са пет узастопних реченица у којима моли да му се дȃ Савино тело, увек другачијим речима: „. . . дај ми. . . , не врати ме празна. . . , не лиши ме. . . , не затвори своје утробе. . . , дај ми. . .“. Она нагло смирује узаврелу атмосферу. Откуд овако смирена и нежна молба усред распри? Можда јој је место било на почетку, кад се Владислав тек први пут обраћа са својим захтевом. Она је у ствари једно нежно преклињање, као обраћање родитељу. Да ли писац замишља да је изречена на скупу, пред завађеним великашима, или у смиреној атмосфери побочних царских одаја? У сачуваним рукописима почетак ове епизоде је у истој реченици која говори о распри и узбуни. Можда је писац одиста тако и написао, са жељом да супротстави две атмосфере које проистичу из два стања духа, духа бугарских бољара и српског краља.

Наставак причања као и да не рачуна са овом молбом, јер се не види како је цар на њу реаговао, а Владислав је и даље узнемирен, у неизвесности је. Пошто је довео супротне стране у сукоб, писац их раздваја. После набоја долази одмицање бораца и предах пред нов сукоб. Наилази ноћ која треба да одлучи о сукобу. Описује се шта протагонисти обе стране преживљавају те ноћи. Владислав „многоразличним скрбима скрбећи, помишљаше на који ће начин измолити од цара преосвећенога свога господина и оца отаца свега отачаства његова. И док је он ово мислио сву ноћ, мали покој доби“. То је, дакле, српска прича. А бугарска: „те ноћи цар виде страшно виђење због преосвећенога, неки страшни лик где му са великим прећењем заповеда да даде преосвећенога ономе који моли, да иде у своје отачаство. . .“ — Владислав се бори са мислима и бригама, али му је савест чиста и он добија „мали покој“. Насупрот томе, цар је, верујући свакако у своју моћ, заспао, али га је виђење пробудило и његова је ноћ била бурна. Јер „Бог. . . овоме цару прећењем

[14] На овом месту текст превода је исправљен према оригиналу.

запретивши, ослаби му вољу срца“ и он, „веома трепетан због страшног виђења“, рано призива зета да му саопшти одлуку. Очевидно, од сна више није заспао. Божјим дејством застрашен, он је одлучио да попусти, схватајући да Бог није на његовој страни. Писац је овде на српским позицијама, али, гледано са бугарске стране, он даје једино прихватљиво објашњење за промену става. Доментијан је очевидно одличан психолог, а истовремено и веома обазрив писац.

У рано јутро, после ове ноћи која је донела решење, Владислав је позван у двор и цар, „ма да бољари његови и грађани нису волели, заповеди му да узме преосвећенога“. Цар зна мишљење својих људи, и то ова реченица каже, али је јутарња аудијенција очевидно протекла насамо, јер је и Владислав код цара био сам, што се види у следећој реченици: „И са радошћу изишавши од цара рече изабранима својима заповед цареву.“ Док је био насамо са царем, његови су га чекали у предворју. Био је то лични сусрет после једне тешке ноћи која је одлучила исход. Тако се завршава друга сцена, која разрешава сукоб појавом више силе, као у античким трагедијама.

Потом се поново две стране раздвајају и свака делује на свој начин. Српска прича је веома развијена. Кад им је краљ саопштио цареву одлуку, његови људи „тога часа“ одлазе у манастир Четрдесет Мученика, моле се, краљ наређује „свему сабору да све брзо чине“. Једни служе литургију, други поју над Савиним гробом, трећи „спремају носила и поњаве, на којима ће бити положен преосвећени. И тако се сви обузети великим страхом жураху на посао им“. Када одмах затим отворе гроб Савин, „нађоше га по истини света телом и духом, као што су га и пре у животу видели“. Значи, тело је остало сачувано, Сава је светац. После једне похвале, „богосветла чеда његова“ облаче га у пресветле ризе, увијају у покров и „управише га на пут ка његову отачаству, а дрва, на којима беше лежао преосвећени, и прах земаљски који је око њих, подобно томе светоме часно сабраше са великим страхом. . . обузети великим страхом и са великом журбом утекоше тајно од града Трнова. . .“. Срби су испунили свој задатак.

Шта се у то време догађа на бугарској страни, није описано. А очекивали бисмо да се паралелно прикажу и њихова реаговања, онако исто као што је после прве сцене радња текла раздвојено и дошло до промене позиција. Међутим, то се не описује на овом месту, паралелно са српском причом, али се јасно показује у току приказа треће сцене, трећег састанка краља и цара, која сада следи.

Кад су Срби са телом Савиним журно утекли из града, „велики краљ Владислав оде на порадовање оца свога благовернога цара“. Развија се дијалог. Цар зна да су Саву откопали и нестрпљив је да сазна да ли се Сава посветио. Зато кратко пита: „Да шта, рече, и како је са њим?“, па кад му краљ „све по реду исприча“, цара „кад то чу обузе превелика жалост. . .“, јер очевидно тек сад зна каквог се блага лишио. Иста реченица продужава. . . „и силни бољари његови и сви грађани града тога удививши се чуду, разграбише земаљски прах гроба преосвећенога, жалошћу јадикујући и говорећи: >Зашто се обезумисмо отпустивши толики светилник од нашег града?<“. Јасно је да су овде у једној реченици спојене две ситуације — у двору цар прима краља, а бољари и грађани су на гробу у цркви и јадикују што су Срби однели Саву. Мада су Срби журили у страху да не буду опажени и ометени, народ се сакупио у празној цркви, и оно праха што Срби нису собом понели, сада разграбљују као светињу. Ова радња тече паралелно са радњом која се одвија у двору, и писац их ставља, нелогично са гледишта места где се радње одвијају, у исту реченицу. Да ли није умео да паралелно приказује три радње, јер у исто време Срби беже и он то описује, или, што је вероватније, да се не би догодило како народ пре цара сазнаје за такву важну новост. У сваком случају, описано је идентично реаговање и цара и народа, бољара и грађана, кад се обелодањује да је Сава, кога су однели, одиста светац. Тиме се противуречност између цара, који дозвољава пренос, и бољара и грађана, који то упорно не желе, разрешава у једном заједничком расположењу. Сукоб међу њима је

превазиђен, али се помаља опасност од новог бугарско-српског сукоба. „Благоверни краљ Владислав чувши то са журбом се растаде са царем, да се гнев не множи још више, а уз то да се утоли жалост царева... са великом радошћу оде за преосвећеним." Тако се трећа сцена завршава исто тако напето као и прва. Срби су Саву добили, али сукоб је остао, он може сваког часа да плане. Сви су поново на старим позицијама и ситуација је крајње драматична.

Како ће цар стишати гнев народа? Да ли то занима писца? Кад би водио само српску причу, њега се то не би тицало. Срби су постигли циљ и хитају у отачаство. Али прича о Савином преносу је и бугарска, и она се мора завршити. У Трнову неће настати сукоб између цара и грађана. Они су сад на истим позицијама, а народ не може цару ништа ни замерати јер је деловао по вољи Божјој. Али Трновци не смеју осветнички иступити ни према Србима и манифестовати антисрпско расположење, јер би тиме показали да су одиста преварени, што би умањивало њихов патриотски понос. А Доментијан никако не жели да увреди ни цара ни бугарски народ, јер је царева кћи његова, српска краљица, а он пише за двор и по краљевом налогу.[15] Краљица ће читати његово дело и он мора да оправда цара, што је својом причом до сада и учинио, и да удовољи бугарском патриотизму, што ће учинити наставком приче. И мада није на бугарској страни, писац мора добро пазити да не повреди своју краљицу. Он врло сликовито и живо прати расположења бугарског народа, он их зна врло добро, зна атмосферу Трновског града и однос бољара и грађана према свецима и њиховим моштима сакупљеним у трновским црквама, па ће сликањем те атмосфере своју бугарску причу и завршити.

Приче се коначно разилазе. Завршимо прво бугарску, као и писац. Саве више нема у Трнову, али је остао његов празан гроб. Прича се сада око тога гроба концентрише. Кад је Владислав отишао, „сви грађани удивише се због чудеса", па „кад се још више прочуло по граду", сакупља се свет, доносе болеснике и слепе, помазују их прахом, те болни оздраве, а слепи прогледају. Гроб је, дакле, лековит. Тада се веома опширно прича о једном чуду, конкретно, илустрације ради. Сва остала се помињу групно. То је прича о одузетом монаху Неофиту, који заспи на празном Савином гробу, па му се овај јави у сну и учини да се Неофит усправи и прохода. За то чудо јавља се патријарху Јоакиму, па овај са великим сабором долази „и без мала стече се сав град". Тада патријарх држи беседу о чудима уопште и о Савином чудотворству и на крају каже: „... и верујте ми, света братијо и чеда, Господ који све просвећује, просветиће некоме умне и срдачне очи и биће написана чудеса овог преосвештеног мужа".[16] На ово писац додаје у своје име: „И по речи тога часнога патријарха тако се догоди, пошто је Господ волео да то буде." Потом описује како се патријарх враћа у патријаршију „и други сви грађани вратише се свако својој кући". Цела нарација би добро текла и да није било патријарховог пророчанства ни потврде да се оно испунило. Зашто је то све Доментијану било потребно? Односи ли се то на његов посао?

Бугарска страна је добила сатисфакцију: Сава је однет, али је остао његов лековити гроб који чини чуда; Бугари имају још једно светилиште. Ту би бугарској причи могао бити и крај, и можда је у први мах тако и било. У облику у коме је дошло до нас Доментијаново дело, бугарска прича има једну завршницу којом се обухвата једно продужено време, у току кога се, каже се, дешавају „друга многа чудеса, тако да су множине народа које су долазиле досадиле чрнцима", те они заграде гроб „да се не обрати к њему сав свет, и проширењем његових чудеса биће манастиру још већа досада". Прича је похвална за Саву, али не и за бугарске монахе. Она даје разлоге због којих се Савин култ није у Трнову одржао, па је могуће да је интерполирана у неко касније време.

[15] Дело наведено под 11, стр. 216—217.

[16] На овом месту текст превода је исправљен према оригиналу.

Писац осећа да се сасвим удаљио од српске стране, да је напустио, ради описа чуда на гробу, причу о преношењу самога светог Саве, па каже: „А вратимо се ка истинитоме чуду, ка самоме преосвећеном, који оде са богољубазном децом својом од Истока ка Западу... И кад се приближио земљи свога отачаства... архиепископ Арсеније са свеосвећеним епископима и са часним игуманима, и са свом децом црквном... сретоше га са богохвалним песмама... за покој преосвећенога... и светло дочекавши га... са љубављу целова богосветлог учитеља свога... И сва чеда његова са страхом и вером целовавши преосвећенога и појући богохвалне песме за његов покој, часно га проводише у велику лавру Вазнесења Спасова, у место звано Милешеву, у рукотворени манастир... краља Владислава. И сва чеда отачаства... појући надгробна пјенија, у часном гробу који му беше спремио тај богољубни краљ Владислав, у тај га гроб положише часно...". — Овај део је сасвим конвенционалан, писан по свим елементима протокола описа преноса, а веома је сличан описима преноса Немањиних моштију код истог писца, Доментијана. Међутим, овако издвојени делови тога текста представљају само наративни његов део, онај који нотира догађаје. Цео текст овог дела преноса знатно је шири јер је испуњен бројним реторичким деловима.

Поступак који је Доментијан применио и у својим описима преноса Немањиних моштију обилато је користио и овде. Цео текст преноса моштију светог Саве има 14 реторичких делова и сви се они, осим три, налазе у ономе што смо назвали српском причом. Има неколико типова тих реторичких делова.

Најпре су то поређења са библијским личностима. Има их на четири места. Сава се пореди са Мојсијем, као што је у овом делу и раније чињено, и то се поређење налази у опису припрема за одлазак у Трново. Царев сан се упоређује са сном грчког цара Ласкара коме је Бог јавио да Саву постави за архиепископа, што се помиње у истом овом делу, а налази се у опису који спада у тзв. бугарску причу. Поворка са Савиним телом која бежи из Трнова пореди се са персијским мудрацима који тајно носе из Витлејема слику Христовог и Богородичиног лика, што је узето из неке апокрифне приче. Сабор који срета Савино тело у Србији пореди се са јерусалимском децом која сусрећу Христа са маслиновим гранама, према јеванђељу.

Ту су, затим, молбе, слова, похвале које се изричу у директном говору. Таква је молба Владислављева цару да му дâ Саву, о којој смо опширно говорили. Затим је то похвала коју „богоносни син Атанасије" изговара при открићу Савиних светих моштију,[17] као и похвала коју полазећи из Трнова изговара Владислав. Она се скоро цела састоји од цитата из псалама и говори о чудесима и чудотворењу, уопште, и Савином. Овде би се могла убројати и беседа патријарха Јоакима о Савиним чудима, па би била други такав додатак у бугарској причи. Оваквих додатака, дакле, има четири.

Најбројнији су, има их шест, они реторички делови које писац износи у своје име и којима он тумачи значење појединих испричаних догађаја; то су тумачења којима он повезује све ове догађаје као остварене пројекте Божјега плана о Сави и којима постиже нову, ванвременску организацију свога текста. Када је поворка кренула из Србије у Трново, Доментијан то тумачи, на поетски начин, као полазак у остварење задатог, са похвалним речима о Сави, пресветлој Даници, богоразумној зраци, ризници бисера, кедру „који и под земљом опет неувело цвета", чиме антиципира будуће откривање Савиног светог тела. Попуштање царево да отпусти Саву тумачи као остварење пророчанства Немањиног да ће се од Истока вратити њему, то јест у Србију, а налази се у продужетку поређења са царем Ласкаром, дакле у бугарској причи. После Владислављеве похвале о Савиним чудима и сам писац додаје своју похвалу Савиних чуда. Највише је оваквих пишчевих ин-

[17] Неки научници сматрају да је Атанасије Савин ученик који је писао текстове његовог култа. Можда у њему треба видети самог Владислава.

тервенција у завршном делу српске приче. Сава, по њему, иде ка Западу, ка свом оцу, чиме се још једном затвара круг предвиђања. Они ће „да заједно, оба топла молитвеника, заступају своје отачаство". Када је патријарх Арсеније изашао да сачека поворку, опет се изриче похвала Сави као „славују богогласног јеванђелског учења", а када га целује као „богогласној свирали", другом апостолу Павлу „који опет сада греде ка Западу, своме отачаству". Тиме је цео ток Савиног живота затворен, предвиђања и пророштва о њему испуњена су до краја.

Оно што смо условно назвали српском причом показује све карактеристике Доментијановог начина писања и потпуно је у традицији већ изграђене српске школе. Тај део је писан са гледишта развијене националне свести и уз пуно поштовање свих правила понашања феудалног друштвеног слоја. Поједини делови овога описа у складу су са већ установљеном тенденцијом литерарног уобличавања ове теме — опис преноса — у српској књижевности. Једино је сам опис ископавања и проналажења свечевих моштију развијенији, и директно се наставља на Савино дело, јер то одговара историјској ситуацији: Савино тело је тек у овом опису откривено, као и Немањино код Саве. За Стефана Првовенчаног и Доментијана Немања је већ био светац и није било потребе да се том средњем делу описа преноса поклања посебна пажња.

Што се тиче оног што смо, такође условно, назвали бугарском причом, то је потпуно ван традиција српске књижевне школе, не само у обради ове теме — опис преноса, него и уопште. У њој се, најпре, налазе таква гледишта и такви односи који се сасвим косе са изграђеним идеолошким ставом српске књижевности. С друге стране, начин приказивања, стил ове приче говори о једној сасвим различитој књижевној традицији. Цар у бугарској причи мање је сјајан владалац но што су српски владари. Он има противтежу у бољарима, и чак грађанима, од којих зазире кад не испуњава њихову вољу. Он личи на цара из бајке, он сања снове који му казују шта треба да ради. Има једну фолклорну боју, па и оно што он говори сасвим је обично, нелитерарно казивање. Радња се догађа у граду и град је непрекидно присутан у овој причи. Он и његове потребе одређују ситуацију и опредељења. Насупрот српској причи, која је сва у знаку испуњења дужности према отачаству, бугарска прича штити интересе града и грађана. Грађана нигде нема у српској књижевности овога доба. У српској књижевности се тај друштвени слој никад не појављује. Радња се догађа у доста апстрактном пределу, често само назначеном као манастир или владарски двор. У бугарској причи град живи, он је активан, он намеће своју атмосферу чак и српској страни овог описа. Једино је патријарх са својом свитом једнак српским црквеним великодостојницима, али он се и јавља на оним местима у причи за која смо рекли да стриктно следе протоколарне захтеве црквеног обреда. Ипак, разлика је и ту. Српски архиепископ Арсеније говори и поступа далеко поетичније од патријарха Јоакима.

У оквиру бугарске приче јављају се чуда са болеснима и слепима и једно опширно описано чудо са Неофитом. Тај део описан је онако како је уопште уобичајено да се чуда приказују, конкретно и врло живо, скоро реалистички. Овим се бугарска прича не разликује много од описа чуда у српској књижевности. Особито је Доментијан познат са својих једноставно и реалистички описаних Савиних чуда које чини још за живота. Једино ова бугарска прича доноси Савина посмртна чуда, српска се завршава описом преноса. Стога се бугарска прича одлично уклапа овим својим делом у Доментијанов текст.

Стилски, бугарска прича је једноставна нарација, без икаквих реторичких елемената, она кратко и сажето излаже догађаје и тежи ка драматизацији. Необично подсећа на фолклорна причања. Утолико пре што јој је, мешајући се са њом у истом тексту, супротстављена реторски богато украшена српска прича, пуна речитости и поетских слика. Стил бугарске приче носи све карактеристике такозваног „народског" стила у житијима старих јужнословенских анахорета. Ако се томе дода да се у овом опису преноса појављује и тема о дрвеном ковчегу свечевом, о носилима, о праху са гроба, која је у тим житијама увек

обрађена, онда имамо све разлоге да у житијима првих јужнословенских пустињака видимо изворе за Доментијанову обраду бугарског становишта према преносу светог Саве, који смо назвали „бугарска прича“.

У време кад је Доментијан, као Савин ученик који га је пратио на путу у Свете земље, боравио уз болесног Саву, а касније уз његов гроб у Трнову, а то је трајало око три године, он је, радознао и уман какав је био, морао добро упознати све оно што се читало и писало у бугарској престоници, која се тако дичила својим бројним црквама и чудотворним моштима светаца у њима. Била је то свакако старија словенска литература о култу тих светаца, али, мора бити, и нова дела написана поводом и приликом њиховог преношења у трновске цркве. А пренoшени су у време непосредно пред Савин и Доментијанов долазак у тај град. Тад је таква продукција морала бити веома жива и актуелна, а морала је да поштује стару традицију, и идејно и стилски. Ништа од књижевних дела која су настала почетком 13. века у Бугарској у славу донетих светитељских моштију није познато. Доментијанова „бугарска прича“ је сад откривена као један могући сведок њиховог постојања.

Тренутак у коме Доментијан описује пренос светога Саве из Трнова у Милешеву необично је погодан за настајање оваквог његовог дела. Он пише по налогу владара, и за њега. Наука није утврдила да ли је то било почетком четрдесетих или почетком педесетих година 13. века. Ова анализа би указивала да је први термин вероватнији. Пренос врши Владислав, који је на српски престо дошао уз помоћ свога таста, бугарског цара Јована Асена II, који је друга главна личност ове приче. Прва је сам Владислав. Писац њихов однос слика са много пажње и разумевања. То је морало одговарати оном времену кад је на српском престолу Владислав, а не Урош, значи до 1243. године. Само у једном периоду кад је веза српског двора и бугарског била тако снажна као за време Владислава, ожењеног Асеновом кћерком, било је актуелно да се у српску књижевност унесе и бугарска позиција према светом Сави и, још више, да се у оквиру српске књижевности појави један начин писања који јој је дотле био стран, а потицао је из старијег слоја јужнословенске хагиографике. Догодило се то на теми — опис преноса, па је тако Доментијан у свом делу о светом Сави остварио спој два типа описа преноса у словенској књижевности, оног који је потицао из ранофеудалних времена, у житијима кнежева-мученика, а који је до овога часа следила и даље богато развила српска књижевност, и онога који се развио у народским житијима првих испосника у балканским планинама током византијске реокупације, а почетком 13. века га прихватила обновљена бугарска књижевност, што смо, како нам се чини, овим радом наслутили.

TRANSLATION DES RELIQUES DE ST. SAVA DE TIRNOVO À MILEŠEVA DÈCRITE PAR DOMENTIJAN

RADMILA MARINKOVIĆ

La translation des reliques est un événement historique concret, mais aussi un rite religieux. La description d'une translation, et son historique, est conditionnée par la situation concrète et il n'existe pas de modèle littéraire de sa présentation, tandis que la partie rituelle d'une translation est toujours décriteç de façon traditionnelle.

La translation apparaît pour la première fois chez les Slaves dans les hagiographies des princes-martyrs, morts dans la lutte pour le pouvoir (le prince tchèque Vaclav, le prince Vladimir de Zeta, les princes russes Boris et Glèb). Leurs descendants étaient obligés de les transférer sur leurs terres, dans la fondation qu'ils avaient fait construire où que l'on élèvera à cet effet. Le second type de saints dont les translations sont décrites est celui des premiers anachorètes des Slaves du Sud, morts au X^e et XI^e siècle en ermites dans quelque désert isolé, et dont le corps est transféré par la population. Certains parmi eux ont été transférés au début du XIII^e siècle à Tirnovo, capitale de la Bulgarie, mais les descriptions de ces transferts n'ont pas été conservées.

Les descriptions serbes des translations effectuées au début du XIII^e siècle, ont une ressemblance évidente avec les translations des seigneurs féodaux. St. Sava décrit, le premier, la translation des reliques de Nemanja de Chilandar en Serbie, ornant sa description d'éléments poétique et rhétoriques, de citations et de comparaisons, mais exprimant envers son père une attitude nettement féodale. Stefan Prvovenčani insiste encore plus sur ces éléments, mais met sa description au service de ses propres intérêts et de ceux de la dynastie. Domentijan, qui n'appartient pas au cercle de la dynastie, décrit la translation des reliques de Nemanja comme une réalisation des plans de la Providence divine au sujet de la Serbie et de ses souverains, les Nemanjić, en employant force moyens rhétoriques et poétiques, arrivant ainsi à un haut degré d'abstraction. Le développement constant de la même idéologie et du même procédé chez les auteurs serbes, permet d'envisager un type de description des translations dans l'école littéraire serbe.

Domentijan cependant, dans sa description de la translation des reliques de St. Sava de Tirnovo à Mileševa, s'écarte de ce modèle serbe. Cette description est faite sur deux plans, comme deux actions séparées qui se rejoignent en un moment, puis se séparent à nouveau. Domentijan part de deux points de vue différents, exposant l'aspect serbe et l'aspect bulgare de l'événement, racontant ce que nous pourrions appeler »l'histoire serbe« et »l'histoire bulgare«. L'histoire serbe se tient à la tradition des descriptions serbes des transferts. Nous y remarquons le rôle de la Providence divine, les notions abstraites, la rhétorique et une sensibilité accrue. Contrairement à l'histoire serbe qui est toute au »service de la patrie« l'histoire bulgare est au service de la cité et des citoyens. Au point de vue du style, c'est une narration simple, sans ornements poétiques, avec une tendance de dramatisation, et comporte tous les éléments du style populaire des hagiographies des premiers anachorètes. Domentijan avait accompagné St. Sava dans son voyage en Terre Sainte, puis à Tirnovo où il était resté certainement trois ans auprès de la tombe du saint, jusqu'à sa translation. Il avait donc pu être au courant des oeuvres plus anciennes et aussi des oeuvres plus récentes écrites à l'occasion de translations effectuées à Tirnovo.

Pendant le règne du roi Vladislav, lorsque la translation des reliques de St. Sava fut effectuée, les relations entre la cour de Serbie et la cour de Bulgarie étaient très étroites, et il était bon d'introduire dans la littérature serbe aussi l'attitude bulgare envers St. Sava. C'est ainsi qu'est née dans la littérature serbe la tradition des hagiographies des premiers anachorètes slaves. Par la jonction de ces deux traditions littéraires, Domentijan a réussi à créer une description très suggestive de ce transfert.

МИЛЕШЕВА И БОСНА

СИМА М. ЋИРКОВИЋ

После целог столећа истраживачких напора, уложених у то да се упозна и реконструише историја српских средњовековних манастира, после монографије таквог стручњака какав је био покојни професор Светозар Радојчић, тешко је додати нешто ново било коме аспекту историје манастира Милешеве. Поготову је тешко изаћи с новим резултатима кад је у питању старији период историје, из кога је мало извора сачувано, а нови или непознати нису откривени. Извесно охрабрење можемо наћи у чињеници да усредсређивање наше пажње на Милешеву дозвољава да сваки проблем понаособ разматрамо, да сасвим изблиза прегледамо постојећу документацију у настојању да проверимо оно што се зна и да, евентуално, приликом тог критичког претресања уочимо нешто ново или доведемо у питање понешто од онога што се чини познато и поуздано утврђено.

Оквири овога саопштења су јасни: одређени су границама периода у коме је Милешева била у саставу средњовековне босанске државе, а то значи непуно столеће, од 1373. до 1465. године. У том погледу се ништа не може ни додати ни одузети ономе што су наши претходници утврдили: под власт бана Тврткa I манастир је дошао после распа Николе Алтомановића,[1] а из склопа босанске државе, или прецизније, из склопа херцегове земље истргнута је у оном таласу турских освајања када су пали Соко, Тођевац, Самобор и Милешевски.[2] Тада је у турске руке доспела тврђава, манастир је могао бити потчињен и раније.

Није, наравно, могуће испричати континуирану историју тих девет деценија из простог разлога што за многе године и читаве деценије немамо никаквих извора. У том раздобљу имамо извесне чворне тачке, догађаје или ситуације, о којима постоје бар нека обавештења, оно што је између таквих тачака морамо премостити бледим линијама општих закључака, често сасвим хипотетичних.

Прва таква тачка налази се одмах на почетку периода којим се овде бавимо и односи се на евентуалну улогу Милешеве у крунисању Тврткa I за краља. О томе је посебно или узгредно писао знатан број историчара,[3] али овде нећемо преносити поједина мишљења, него ћемо их сажети и груписати и суочити с малобројним изворима које имамо о

[1] О историји манастира уп. С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1963; В. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 193—194. Већ је К. Јиречек, *Историја Срба* I, Београд 1952[2], 320, долазак Полимља и Милешеве под власт Босне везао са поделом земаља Николе Алтомановића. Он је, међутим, веровао да се то збило 1374. Уп. М. Динић, *О Николи Алтомановићу*, Београд 1932, 32.

[2] Још у априлу 1465. херцег Стефан је држао граничне градове: Соко, Тођевац, Самобор и Милешевски, намеравао је да их преда угарском краљу у замену за поседе у Угарској. Уп. С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача и његово доба*, Београд 1964, 262—263.

[3] Уп. старија мишљења у В. Ћоровић, *Краљ Твртко I Котроманић*, Београд 1925, 38—42; Н. Радојчић, *Обред крунисања босанског краља Твртка I. Прилог историји крунисања српских владара у средњем веку*, Београд 1948; М. Динић, *О крунисању Твртка I за краља*, Глас 147 (1932), 133—145; С. Ћирковић, *Сугуби венац* (*Прилог историји краљевства у Босни*), Зборник Филозофског факултета 8, 1 (1964), 351—353.

томе великом и значајном догађају. Велика већина научника узима на основу казивања Мавра Орбина да је Твртко крунисан у Милешеви. Било је, а и данас има, појединаца који су сматрали да је Милешева омашком споменута код Орбина уместо Мила у централној Босни, где је био фрањевачки манастир.[4]

Срећна је околност да је неке битне ствари о своме крунисању рекао сам Твртко I у својим повељама. У оној издатој 10. априла 1378, којом је на себе пренео права и обавезе српских владара у односу на Дубровник, краљ је пером свога логотета Владоја из Србије испричао како га је Бог удостојио „сугубим венцем", да влада двема државама, од почетка Босном, а затим је наследио престо својих прародитеља, господе српске која су некад владала у земаљском царству па се преселила у небеско царство. Земља господе српске остала је без свога пастира: „**И идохь вь србьскую землю желаје и хоте укрѣпити прѣстоль родитель моихь и тамо шьдшу ми вѣнчань выхь Б(о)гомь дарованним ми вѣнцемь на кралевство прѣродитель моихь ꙗко выти ми ѡ Х(рист)ѣ Исусе бл(а)говѣрному и Богомь поставлен'ному Стефану кралю Србьлемь и Боснѣ и Поморию и западнимь странамь**(. . .)"[5] Оно што сâм краљ каже потпуно искључује Миле у централној Босни. Искључује, можда, чак и Милешеву, јер је стилизација таква да намеће излазак из своје државе и одлазак у „српску земљу".[6] Али, како одмах затим говори о своме доласку у „поморску земљу" — знамо да је Твртко тада дошао у жупу Жрновницу надомак Дубровника — постоји могућност да су он и његова канцеларија у духу традиција из старе краљевске и архиепископске титуле разликовали „српске земље" и „поморске", а у том случају Милешева би свакако спадала у „српску земљу" мада је била под Твртковом влашћу.

Ранији истраживачи се нису много колебали око тога, јер су имали казивање Мавра Орбина које је разрешавало дилему: „Сада, будући да се Твртко због освајања толиких земаља јако уздигао, пало му је на памет да се крунише и узме титулу рашког краља. Он је своју одлуку саопштио угарском краљу Лудовику, који му је ту одлуку врло радо одобрио, те је 1376. године био крунисан од стране митрополита манастира Милешеве и његових монаха у цркви поменутог места, прозвавши се Стефан Мирче".[7] Одавно је уочено да то Орбин није измислио већ преузео из неког свог извора. Који је то извор остаје и даље непознато, а о његовој обавештености и вредности морамо сами судити на основу садржаја тога одломка и евентуално других одломака што потичу из истог извора. Бавећи се на другом месту тим изворима, могао сам утврдити да је у питању извор настао у племићкој средини у XV веку, поносан на слобоштине и права племства, а резервисан према владарима и њиховој личној власти. И у наставку цитираног одломка прича се како су сви били Твртку покорни, а он радио у Босни шта је хтео, не саветујући се ни са једним великашем, „што је било сасвим у супротности с установама и обичајима Босне и с њеном слободом".[8] Ако је то извор из каснијег времена, оправдано је питати се да ли је тачно знао шта се десило 1377? Приближно тачна година, пристанак краља Лудовика и владалачко име Стефан указивали би на добру обавештеност. Међутим, немогуће име Мирче изазива недоумице, а оно што се каже о односу краља и великаша обојено је каснијим искуствима. За нас би било од највећег значаја да можемо докучити где спада помен ми-

[4] Прилог: Ђ. Basler, *Proglašenje Bosne kraljevinom 1377. godine*, Prilozi Instituta za istoriju 11—12 (1975—76), 49—63, због непотпуности изворне грађе и необузданих спекулација нема никакву вредност.

[5] Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I, Београд — Ср. Карловци 1929, 75—76.

[6] Не може бити никакве сумње у то да је Твртко I ишао да се крунише на територију која је некад припадала његовим прародитељима „господи српској". То он сâм у повељи изричито каже и чак понавља: „и тамо шьдшу ми (. . .)." Отворено остаје само питање да ли је остао у оном делу који је 1377. био под његовом влашћу или је ишао негде дубље у „српску земљу".

[7] Mauro Orbini, *Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601, 358; Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, прев. З. Шундрица, Београд 1968, 151.

[8] О Орбиновом начину рада са изворима уп. моје напомене у књизи Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, 379—384, 425—427; S. Ćirković, *Mauro Orbini: his Life and Work*, 20—22 (предговор фототипском издању: Mauro Orbini, *Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601, Nachdruck besorgt von S. Ćirković und P. Rehder, Sagners slavistische Sammlung 9, München 1985).

лешевског митрополита: у реалности тренутка крунисања или у свет представа каснијег приповедача? Подсетимо се на чињеницу да је митрополит у Милешеви посведочен тек за време херцега Стефана. Још једна околност може да побуди сумње: да ли је локални епископ или митрополит био властан да обави краљевско крунисање? По ономе што се зна о крунисању код Немањића требало би очекивати да је обред крунисања у искључивој надлежности архиепископа, односно после 1346. патријарха.

Извори из каснијег времена не могу нам помоћи. Ја сам у своје време упозорио да је краљ Жигмунд Луксембуршки 1408. наметнуо босанским великашима и властели обавезу да га крунишу „круном реченог босанског краљевства, свечано и с частима, на начин како је покојни краљ Твртко владао".[9] То обећање никад није било испуњено, а из 1409. имамо писмо које говори о томе како краљ Жигмунд намерава да из Србије пође у Босну на крунисање.[10] Тада је, очигледно, крунисање требало да се обави унутар граница босанске државе. Али, остаје отворено питање до које мере је Твртково крунисање том приликом требало да служи као узор? Није без значаја околност да се у каснијим временима у Милешеви није знало да је некад давно у манастиру обављено краљевско крунисање. Смемо то закључити из чињенице да се у писму папи са подацима о српској историји и географији, написаном 1597. од стране двојице Милешеваца, Дамјана и Павла, каже „да се може краль крунити на три места: у Петровои цръкви или у Жичи или у Пећи".[11]

* * *

У нашој литератури се прећутно рачуна с тим да се граница успостављена после поделе земаља Николе Алтомановића одржала без промене деценијама. То би значило да је Милешева, лежећи близу границе, ипак цело време непрекинуто остала под босанском влашћу. Можда је тако и било, али треба признати да та прећутна претпоставка не почива на сигурним темељима. Ми у ствари не знамо какви су били односи Вука Бранковића, који је после косовске битке загосподарио оближњом Сјеницом и Полимљем, и, касније, Стефана Лазаревића са Твртковим наследницима. Запажено је да после смрти Твртка I (1391) неколико година Пријепоље нема улогу караванске станице. Познато је да је у јануару 1398.[12] Стефан Лазаревић са синовима Бајазитовим учествовао у походу на Босну. Иако се тај поход завршио без већих резултата због велике зиме, ипак се морамо питати није ли тада било померања граница?

У ово доба, почетком XV века, за сагледавање положаја Милешеве нису важне само границе међу државама, већ и границе међу територијама обласних господара. Босански део Полимља морао је рано доћи под власт Косача, којима је полазна тачка била у суседним пределима Горњег Подриња. Нема изричитих података о Сандаљевој власти над Милешевом, али је суседно Пријепоље сигурно у његовим рукама. Почетком XV века суседи у Полимљу били су деспот Стефан Лазаревић и велики војвода Сандаљ Хранић. Они су низ година били супротно политички оријентисани: деспот је био лојалан вазал краља Жигмунда, док је Сандаљ био међу предводницима краљевих противника све до 1411. године. Од тада су деспот и војвода у добрим односима, чак и више од тога: Сандаљ је постао зет деспота Стефана. Из периода се добрих односа потиче, по свој прилици, повеља деспота Стефана за Милешеву, која се данас чува у Савини. Та повеља нам сведочи да државне границе нису ометале манастир да господари поседима у Моравици, као што

[9] F. Šišić, *Nekoliko isprava iz početka XV stoleća*, Starine 39 (1938), 313; С. Ћирковић, *Сугуби венац*, 352.

[10] J. Gelcich, *Ragusa és Magyarorszag összeköttetéseinek oklevéltára* (Diplomatarium relationum reipublicae Ragusanae cum regno Hungariae), Budapest 1887, 198.

[11] Ватикански архив, Borghese Serie I, 913. За снимак документа захваљујем др Марку Јачову.

[12] Уп. С. Ћирковић, *Пријепоље у средњем веку*, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића" III, Пријепоље 1976, 219—223.

нису пресекле његове многоструке везе са средиштем српске цркве и другим монашким заједницама.

Сандаљеву територију прихватио је 1435. његов синовац Стефан Вукчић и успео је да је одбрани од напада са више страна. Са деспотом Ђурђем, колико се зна, није имао тешкоћа у првом периоду своје владе па је разложно претпоставити да је Милешева с околином живела у миру. Али, рат и опасност приближили су се надомак манастиру већ 1438—1439. у време оног турског освајачког налета који је довео до првог привременог пада Деспотовине. Турске посаде су тада дошле у непосредну близину манастира, ако не и у сам манастир. О Турцима у вези с Милешевом говори повеља краља Алфонса V Арагонског из фебруара 1444. године. Краљ Алфонс је тада примио под своју заштиту као вазала војводу Стефана Вукчића и потврдио му све поседе. У повељи сроченој латински налази се опширан италијански уметак у коме су по тачкама наведене узајамне обавезе и побројани градови босанског војводе. Поседи су описани низањем градова и жупа у којима су градови били, а само изузетно се налази још неки податак. Ту видимо и Mileseuischi castello con lo contato Consina con lo che segnoriano li turchi de la Grecia, dove sta un sancto che fa grandi miraculi. Очигледно је нешто у тексту поремећено, и то још приликом превођења или уношења у регистар краљевских аката.[13] Како су град Милешевски и жупа Црна Стена наведени, оно друго con lo се морало односити на место где је светац који чини велика чудеса. Већ је проф. Динић, коментаришући повеље краља Алфонса и цара Фридриха III, утврдио да је оно о Турцима из Грчке немогуће, јер Турци 1444. нису имали никакве везе с Милешевом. Указивао је на то да смисао тражи „монахе" или какву другу сличну реч па би се помен Грчке могао везати уз цркву и православље.[14] Истражујући најранија турска упоришта у Босни, Х. Шабановић је ово место дословно тумачио без обзира на „мањкавости и нејасноће тога текста" и повезивао га са настојањима Турака да, полазећи од освојене територије Деспотовине, потчине важније стратешке тачке у суседној Босни.[15] У прилог томе би се могао навести положај тврђаве Милешевац, али о њему није реч, јер град са жупом краљ Алфонс потврђује војводи Стефану. Можда под Турцима из Грчке треба подразумевати Турке из Романије, тј. Румелије, али и у том случају није јасно зашто би узели баш манастир и господарили њиме?

Но без обзира на проблеме у вези с Турцима у повељи је веома значајно сведочанство о култу светога Саве и исцелитељској сили његових моштију. Оно је свакако ушло у текст на подстицај војводиних посланика кнеза Ђурђа и кнеза Павла и открива не само снагу немањићких традиција, већ и пут који је водио томе да свети Сава постане нека врста патрона Косачине земље. У јесен 1448. војвода Стефан Вукчић је стекао титулу херцега. Ни данас не знамо како је добио и од кога, али знамо да је почео да се њоме дичи мало пре 17. октобра 1448, када су му Дубровчани честитали de nova dignitate cherzech acquisita.[16] Знамо, такође, да се тих дана називао „херцег хумски и приморски" а да је касније носио титулу „херцег од светога Саве". У том облику су титулу употребљавали и његови наследници и њихови потомци. Титула је учинила да се у западним изворима, нарочито у италијанским географским и историјским текстовима, име ducato di san Sabba за обележавање Херцеговине одржи до дубоко у XVII век.

У нашој литератури је нарочито први део Стефанове титуле привлачио пажњу. Указано је на то да је узимањем стране титуле „херцег", која је имала сасвим одређено место

[13] L. Thallóczy, *Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter*, München — Leipzig 1914, 360—363. Увид у снимке оригинала показао је да је текст на критичном месту тачно репродукован. О позадини овог документа уп. С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача*, 75—77.

[14] М. Динић, *Земље херцега светог Саве*, Глас 182 (1940) = *Српске земље у средњем веку*, Београд 1978, 198—199.

[15] H. Šabanović, *Bosanski pašaluk*, Sarajevo 1959, 30.

[16] Уп. С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић — Косача*, 106—108.

у феудалној хијерархији, Стефан Вукчић нагласио своју самосталност и снагу своје територије, да се тиме издвајао од других босанских великаша који су носили титулу војводе. Упозорено је на то да су му као узори пред очима могли бити Балша II, који је био „дука драчки" и, нарочито, Хрвоје Вукчић „херцег сплитски".[17] Други део титуле је мање привлачио пажњу или, прецизније, научници су се задовољавали тачним али уопштеним објашњењем које је указивало на манастир Милешеву и тело светог Саве чувано у манастиру. Без тога би се једва могла разумети херцегова инспирација и општи мотив, али тиме сама титула није довољно објашњена.

У Европи се до тога времена усталио обичај да се херцешка титула везује за области или градове. Херцези појединих племена припадали су давној прошлости, на њих су подсећала у Немачкој племенска херцештва, али у касном средњем веку имала територијална имена (Баварска, Саксонија, Франконија итд.). Светачка имена се у титулама појављују само као имена градова или предела. Пак и оно мало херцега што код нас познајемо имало је титуле везане за градове или земље: Балша III је био „дука драчки", а Хрвоје Вукчић „херцег сплитски". Па и сам Стефан Вукчић се у почетку називао херцег хумски и приморски. Настојећи да нађемо објашњење за каснији облик његове титуле. „Херцег од светог Саве" можемо узети у обзир три претпоставке. Титула би могла да има у виду самога свеца и да носиоца представља као наследника и потомка светог Саве. Не видимо на чему би се то заснивало, али подсећамо да је кћи тога херцега, према надгробној плочи, била „од куће цара Стипана". У сваком случају таква би титула била крајње неуобичајена, одударала би од свих других познатих у то време. Друга би могућност била да свети Сава у титули заступа манастир и да би смисао титуле био да представља херцега као чувара или господара гроба светога Саве. Тешкоћу у овом случају представља околност да ни сам манастир није манастир светога Саве, ни по имену ни по традицији. (У свим родословима и летописима ктитор је Владислав!) Осим тога нису познати случајеви да би неко био херцег од неког манастира. Управо познати случајеви нас наводе да узмемо у обзир и трећу могућност, наиме, да је Стефан херцег од светога Саве у том смислу што влада земљом светога Саве. По томе тумачењу би територија коју је он сам у првој верзији титуле окарактерисао као Хум и Приморје била еквивалентна земљи светога Саве.

Пре скоро 30 година, бавећи се херцегом Стефаном, ја сам следећи један наговештај упозорио и на пут којим се могло доћи до такве интерпретације. У биографијама Савиним — и код Доментијана и код Теодосија — прича се о томе како су Растку родитељи дали део земље на управу: „даста юмоу юдиноу страноу царьства своюго вь область юмоу и на веселие слоугамь юго".[18] Гајили су чак наду да би се он могао наћи на очевом престолу. Теодосије чак зна да је то било када је напунио 15 година: отьдѣлише емоу родителие страноу нѣкою дрьжавы своее(...). Намесниковање Растково би, по Теодосију, трајало две године, јер су родитељи, када је испунио 17 година, почели да се брину о његовој женидби, што је у њему убрзало одлуку да побегне у монахе.[19] Ниједан од биографа Савиних, а такође ниједан каснији текст, не именују нити указују на земљу којом би Растко пре свога монашења управљао. Тек у нашем веку дознали смо из документа који је дошао до нас заобилазним путем, али је неоспорно аутентичан, која је то земља била. У повељи Стефана Немање за Сплићане, издатој око 1190. године, каже се: пуштају Сплећиани да си излазе свободно у моју земљу и сина ми Растка у Хумску земљу и сина ми

[17] Уп. А. Ивић, *Кад је и од кога је Стјепан Вукчић добио титулу „Херцег од св. Саве"*, Летопис Матице српске 230 (1905), 80—94.

[18] *Живот светога Симеуна и светога Саве* написао Доментијан, ed. Ђ. Даничић, Београд 1865, 121.

[19] *Живот светога Саве* написао Доментијан (=Теодосије), ed. Ђ. Даничић, Београд 1860, 5—6. Уп. превод Л. Мирковића и коментар Д. Богдановића: Теодосије, *Житије светог Саве*, Београд 1984.

Влка у Зету и да си чине свободно који год куп (. . .).[20] Хумска земља била је, дакле, по сведочанству самог Немање, она област коју је Растко добио на управу. По тој области, као господар хумски, имао је Стефан Вукчић Косача основа да се назове херцегом од светога Саве. Од споредног значаја је околност да се те две области нису поклапале, да је Растково била знатно скромнија, само део пространије херцегове земље. Од прворазредног је значаја, међутим, питање да ли се о томе још нешто знало средином XV века.

* * *

За херцегово време имамо већ поуздане податке да је Милешева била седиште митрополије. О томе ће се овде опширније говорити, па није потребно да се дуже задржавам. Епископ херцегов који је многе „кудугере" привео у крило православне цркве, спомиње се у писму цариградског патријарха Генадија Сколарија синајским калуђерима. Тога епископа Босне су монаси манастира свете Катарине смели јавно да спомињу у молитвама, за разлику од самог херцега који је крио своје православље.[21] Касније нам се тај епископ показује у личности митрополита милешевског Давида, али све што о њему знамо односи се на време кад је он већ напустио своје седиште и кад је боравио у Приморју. Позната је његова улога у састављању и писању херцеговог тестамента у мају 1466. године. В. Атанасовски је показао да је Давид боравио у Приморју, вероватно у Новом, све до 1470. године, када му се губи траг,[22] али то више не спада у историју манастира.

Милешева се после пада јужних делова Деспотовине и Полимља 1455. нашла у непосредној близини Турака, као што је била 1439—1444. године. У то време је и херцег Стефан почео да губи турску наклоност и да трпи од гнева турског, како је сам говорио. Један пад у немилост, изазван интригама Стефановог зета краља Стефана Томаша, имао је у јесен 1459. године тешке последице по херцегову земљу и манастир Милешеву. Опасност се осетила већ у октобру, у новембру је земља била опустошена, а средином децембра су се Турци повукли. Један од старих српских летописа, настао у близини (Врхобрезнички) забележио је: „пленише и ужегоше Турци монастирь Милешевоу ноемвриıа. ӥı."[23] Колико је требало да се манастир опорави, тешко је нагађати. У пролеће 1463, када је главна турска војска ишла на Босну, неки одреди су успут пленили и пустошили херцегову земљу. Милешева је морала осетити последице онога ратовања у коме су Турци потукли херцега на реци Брезници код Пљеваља.[24] То је уједно и последњи догађај о коме нешто знамо. Ускоро потом, у пролеће 1465, завршио се босански период у историји Милешеве.

[20] М. Динић, *Три повеље из исписа Ивана Лучића*, Зборник Филозофског факултета у Београду 3 (1955), 69—70. Уп. покушај реконструкције текста у Г. Ружичић, *Три старе српске повеље*, Зборник МС за филологију и лингвистику 4—5 (1961—62). Иако је текст Немањине повеље сачуван у касној транслитерацији ученог Ивана Лучића, аутентичност не подлеже ни најмањој сумњи. Уговор кнеза Мирослава са Дубровчанима, који је често навођен против ове повеље, показује да се Мирослав 1190. налазио ван своје земље.

[21] Љ. Ковачевић, *Неколико прилога за црквену и политичку историју Јужних Словена*, Гласник СУД 63 (1885), 12—13.

[22] В. Атанасовски, *Пад Херцеговине*, Београд 1979, 59—60.

[23] Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Ср. Карловци 1927, 244.

[24] Љ. Стојановић, *нав. дело*, 245. Уп. С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић-Косача*, 250—254.

MILEŠEVA ET LA BOSNIE

SIMA ĆIRKOVIĆ

Le monastère de Mileševa a fait partie de la Bosnie de 1373 à 1465. Il est impossible de donner, pour cette période, une histoire continue du monastère. Deux événements de cette période ont été plus particulièrement analysés; ce sont: le rôle de Mileševa dans le couronnement du roi Tvrtko I[er] et la relation entre le monastère et le titre de »Duc (herceg) de St. Sava« porté par Stefan Vukčić—Kosača à partir de 1448 et qu'il transmit à ses descendants. Tvrtko s'était fait couronner en tant qu'héritier des Nemanjić sur le territoire qui avait appartenu à ses ancêtres. Il n'est pas certain que ce fut au monastère de Mileševa, comme l'assure la source citée par Mavro Orbini (1563—1610). Deux faits sont surtout contestables: le siège du métropolite à Mileševa et le droit de ce métropolite de couronner un roi. Le monastère était le centre du culte de St. Sava, où l'on gardait les souvenirs de sa vie, entre autres ceux qui se rapportaient à son bref gouvernement de la région de Hum, probablement de 1190 à 1192. Le titre de »Herceg od svetog Save« est interprété comme titre de celui qui règne sur le pays jadis administré par St. Sava.

МИЛЕШЕВСКА МИТРОПОЛИЈА

МАРИЈА ЈАНКОВИЋ

Пограничне српске митрополије и епископије, у последњој четвртини XIV и почетком XV века, нису остале поштеђене од последица бурних политичких промена које су захватиле њихова средишта и области јурисдикције. Појава обласних господара и њихов однос према црквеним средиштима и Српској патријаршији изазивали су повремено и јаче повезивање високих црквених личности са новим господарима. Свакако, то се односило на давање подршке појединим политичким потезима моћних феудалаца. То је, с друге стране, доводило и до сукоба између високих достојанственика српске цркве, што се у једном периоду одразило и на избор патријарха. Међутим, Патријаршија је, и поред повремених криза унутар црквене јерархије, успела да очува, после маричке битке (1371), област своје јурисдикције, бар што се тиче централних српских земаља. Много теже последице за српску цркву биле су губљење пространих територија некадашњег Српског Царства и њихово трајно укључивање у туђе државне границе. То је доводило у питање и право јурисдикције Патријаршије. Такву судбину доживеле су дабарска митрополија и њено седиште Св. Никола у Бањи, као и манастир Милешева, у последњој четвртини XIV века.

У то време поред најмоћнијих обласних господара, Ђурђа I Балшића и Лазара Хребељановића, започео је и успон жупана Николе Алтомановића. Наследник моћног хумског кнеза Војислава Војиновића, млади жупан Никола Алтомановић управљао је великом облашћу, која је захватала горњи слив Дрине, приморске жупе: Драчевицу, Конавле и Требиње, делове хумске земље — Попово поље и Сланско приморје.[1] Под влашћу Николе Алтомановића и његових претходника налазила се и дабарска жупа са старим и угледним епископским и митрополијским центром при манастиру Св. Николе у Бањи.[2] Посебно су занимљиве надгробне плоче кнеза Војислава Војиновића, жене његовог брата Алтомана, Марине Витославе, и вероватно сродника Војиновића, челника Димитрија, које се налазе у манастиру Бањи. Њихово сахрањивање у манастиру свакако сведочи да су били нови ктитори Св. Николе, што је било и могуће с обзиром на сродство са династијом Немањића.[3] Манастир Милешева, у коме је почивало тело првог српског архиепископа св. Саве, и који је био други по рангу међу владарским манастирима у некадашњем Царству, такође се налазио на територији коју је контролисао жупан Никола.

[1] Р. Михаљчић, *Крај срйскоі царсшва,* Београд 1975, 190.

[2] М. Шакота, *Прилози йознавању манасшира Бање код Прибоја,* Саопштења IX, Републички завод за заштиту споменика културе СР Србије, Београд 1970, 19—28; Иста, *Ризница манасшира Бање код Прибоја,* Београд 1981, 15—17.

[3] М. Шакота, *Прилози йознавању манасшира Бање,* 33—46; Г. Томовић, *Морфолоіија ћирилических нашйиса на Балкану,* Београд 1974, 74 бр. 58, 75 бр. 60.

Млади обласни господар угрозио је своје моћне суседе, босанског бана Твртка и посебно кнеза Лазара, са којим је био у сукобу око Рудника 1370. године.[4] Против њега је била организована коалиција кнеза Лазара и рашке властеле, бана Твртка и Мађара.[5] После његовог пораза и уклањања са политичке позорнице 1373. његова територија била је подељена. На жупановом поразу уздигао се кнез Лазар, који је постао најмоћнији обласни господар у централним српским областима, а Босна се први пут трајно проширила на области Подриња и Полимља.

У подели жупанових земаља учествовали су бан Твртко, кнез Лазар, Вук Бранковић и Балшићи који нису били у сукобу са Николом Алтомановићем. Балшићи су тада запосели Требиње, Конавле и Драчевицу.[6] Кнезу Лазару припао је крај око Западне Мораве, Ужице и Рудник.[7] Вук Бранковић је после слома жупана Николе завладао Сјеницом и Звечаном, делом Полимља — Комарани код Бродарева, Брсковом и жупом Будимљом. Ову територију у Полимљу задржали су Бранковићи све до пропасти Деспотовине. Под њиховом влашћу био је и некадашњи центар хумске епископије Св. Апостоли у Бијелом Пољу и седиште будимљанске митрополије, Ђурђеви ступови.[8] Границе области Вука Бранковића у Полимљу додиривале су се са Твртковом територијом, који је ту задобио област са манастиром Милешевом и Пријепољем и део Дабра са манастиром св. Николе у Бањи.[9] Уклањањем жупана Николе и деобом његових земаља формиране су простране области кнеза Лазара и његовог зета Вука Бранковића, које су се граничиле са проширеном босанском територијом у Полимљу и Подрињу. Завршавајући борбу са Балшићима за заокруживање својих поседа бан Твртко се домогао Требиња, Конавала и Драчевице, у првој половини 1377.[10] Пошто је припојио простране делове некадашњег Српског Царства босанској држави, а у међувремену истакавши своје право на титулу краља Србије, на основу сродства са Немањићима, Твртко се крунисао на Митровдан 26. октобра 1377. године за краља Срба и Босне.[11]

Чин Твртковог крунисања обављен је у манастиру Милешеви, где је посебно негован култ св. Саве. Податак о крунисању у Милешеви од стране српског митрополита донео је једино Мавро Орбин, који каже како је бан Твртко „био крунисан од стране митрополита манастира Милешеве и његових монаха у цркви поменутог места".[12] Овим податком отворен је и проблем постанка милешевске митрополије на територији босанске државе за време владе краља Твртка I, а која се налазила у границама јурисдикције Српске патријаршије. После 1371—1375. године, а пре Твртковог крунисања за краља, није познато да је дошло до неке црквене реорганизације под патријархом Савом (1354—1375) и кнезом Лазаром. Патријарх Сава и кнез Лазар били су заузети у то време решавањем једног много важнијег питања: скидањем анатеме и окончањем црквеног раскола изазваног прогласом Српске патријаршије и царства.[13] После тога кнез Лазар је учествовао са Ђурђем I Балшићем у избору патријарха Јефрема (1375—1379).[14] Питање је: да ли је уопште било неког разлога да патријарх Јефрем и српски сабор преместе митрополијску столицу из Бање у манастир Милешеву, а који се налазио на територији коју је од 1373. држао босански бан Твртко. Према томе, јављање једне митрополије, која би имала се-

[4] К. Јиречек, *Историја Срба I*, Београд 1952, 250 нап. 77. Детаљно о Николи Алтомановићу в. М. Динић, *О Николи Алтомановићу*, Пос. изд. СКА 90, Београд 1932, 3—46.

[5] Р. Михаљчић, *Крај српског царства*, 194.

[6] Р. Михаљчић, *н. д.*, 201—203.

[7] Исти, *н. д.*, 215.

[8] М. Динић, *Српске земље у средњем веку, Област Бранковића*, Београд 1978, 149—150, 151, 154—155.

[9] С. Ћирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, Београд 1964, 135 — у даљем тексту *Историја Босне*.

[10] С. Ћирковић, *Историја Босне*, 135.

[11] Исти, *н. д.*, 135—136, 137; Исти, *Сугуби венац*, Зборник ФФ VIII—1, Београд 1964, 343—346, 351.

[12] М. Орбин, *Краљевство Словена*, Београд 1968, 151, коментар С. Ћирковића 345—346. О томе и М. Динић, *О крунисању Твртка I за краља*, Глас СКА 147, Београд 1932, 136 и даље.

[13] *Историја српског народа II*, Београд 1982, 13—14; Ф. Баришић, *О измирењу српске и византијске цркве 1375*, ЗРВИ 21, Београд 1982, 178.

[14] *Историја српског народа II*, 16.

диште у Милешеви и називала се милешевска 1377. године, па и до краја XIV века, остаје у оквиру претпоставке, односно без доказа.[15] После пораза Радича Бранковића у Браничеву и Кучеву[16], кнезу Лазару се наметало решавање још једног важног питања — избор новог патријарха Спиридона. Изгледа, бар у то време, да српска црква у централним областима и у Приморју није имала већих проблема, јер је и избор патријарха Спиридона 1379. прошао мирно и под директним утицајем кнеза Лазара.[17] Очигледно, да српска црква и кнез Лазар, у време крунисања Твртка и непосредно после тога, нису радили на формирању нових митрополијских центара, нити спроводили неку нову унутрашњу црквену реорганизацију.

Мавру Орбину је свакако било познато да су на територији херцега Стефана Вукчића, током прве половине XV века, деловали митрополити при катедралном храму св. Спаса у Милешеви, који су се по називу манастира називали милешевски, па је закључио да је митрополија деловала у Милешеви још у време крунисања Твртка за краља.

Можда с правом треба помишљати на учешће дабарског митрополита при чину Твртковог крунисања у манастиру Милешеви. Претпоставка о непосредном учешћу српског архијереја при чину крунисања отвара и ново питање — да ли је бан Твртко остварио сарадњу са српским митрополитом на основу његовог добровољног и самовласног пристанка, или је то учинио са знањем и пристанком не само кнеза Лазара и Вука Бранковића, већ и Српске патријаршије, односно патријарха Јефрема.[18]

Као што је већ поменуто, свакако да је и дабарска митрополија, као и друге граничне митрополије, остала у склопу Српске патријаршије и после доласка области њене јурисдикције под босанску власт. Сарадња дабарског митрополита са новим господарем могла је само погодовати признању и неометању јурисдикције Српске патријаршије крајем XIV века. Самовољно иступање једног архијереја без дозволе и одобрења српског патријарха вероватно би унело немире у црквене кругове. Патријарх Јефрем то није могао дозволити, јер се приликом његовог избора за патријарха показало колико су архијереји били под утицајем обласних господара. Став српске цркве према претензијама бана Твртка да стекне српску круну и титулу краља Срба и Босне, и његово позивање на сродство са светородном династијом Немањића, очигледно је био уздржан. Вероватно му је Патријаршија јавно ускратила подршку, односно патријаршијски благослов. За српску цркву крунисање бана Твртка био је можда мање важан чин него што је то било признање и истицање самодржавља кнеза Лазара.[19]

Свакако да је са знањем патријарха Јефрема, али не и са његовим благословом, дабарски митрополит обавио крунисање, али не у званичној катедрали српске цркве, већ у старом краљевском манастиру Милешеви. Избор места за крунисање био је препуштен бану Твртку, док су му кнез Лазар и Вук Бранковић, а и Српска патријаршија, прећутно признали крунисање. У суштини, Тврткову врховну власт, и поред крунисања за краља Срба и Босне, Поморја и захумских страна није признао ниједан српски обласни господар.[20]

Да је српска црква под патријархом Јефремом врло будно пратила верску ситуацију у њеним областима јурисдикције, а под босанском влашћу, с обзиром на богумилску јерес, сведочи и поновљени препис Синодика православља, тзв. редакција архиепископа

[15] М. Шакота, *Ризница манастира Бање*, 17, изнела је сумњу да је у то време у Милешеви деловала митрополија.

[16] М. Динић, *Растислалићи. Прилог историји распадања српског царства*, ЗРВИ 2, Београд 1953, 139—144; Исти, *Браничево у средњем веку*, Пожаревац 1956, 1—11.

[17] *Историја српског народа II*, 16.

[18] У нашој историографији изнета је давно претпоставка да се бан Твртко није могао крунисати за краља у православном манастиру од руке православног архијереја ако није прешао у православље, а то би био и његов уступак српској цркви. О томе Н. Радојчић, *Обред крунисања босанског краља Твртка I*, Пос. изд. САН 143, Београд 1948, 72, 80—82.

[19] *Историја српског народа II*, 16—17, 28—29, 41, 61—62.

[20] Само је Ђурађ I Балшић једини покушао да оспори његово крунисање. Уп. С. Ћирковић, *Сугуби венац*, 349—350; Исти, *Историја Босне*, 138—140; Р. Михаљчић, *Лазар Хребељановић. Историја. Култ. Предање*, Београд 1984, 60—63, 64—66, 85, 96.

Јакова у дабарској верзији из 1286—1292. године, а чији је препис настао у манастиру св. Николе у Бањи, седишту дабарске митрополије, између 1375—1378. године.[21] Очигледно, дабарска митрополија је и даље деловала, иако под босанском влашћу, као недељиви део Српске патријаршије.

О манастиру Милешеви и Св. Николи у Бањи нема вести у српским изворима као о митрополијским седиштима крајем XIV и почетком XV века; као каравансеку станицу помињу их дубровачки извори од 1402. до 1415. године.[22] Почетком XV века (1406) босански војвода Сандаљ Хранић (1392—1435) постао је нови господар Полимља и дабарске жупе, и сада је под његовом влашћу било седиште дабарске митрополије и манастир Милешева. Промена власти у овом делу Полимља касније ће се повољно одразити на организацију српске цркве, нарочито у време владе деспота Стефана и његове сарадње са Сандаљем Хранићем. У том периоду нема вести које би говориле да уместо дабарског црквеног седишта делује нова митрополија. То би указивало да се податак Мавра Орбина о називу нове митрополије — милешевска, односи на неки други период, а не на време Твртковог крунисања, што у суштини не искључује његову веродостојност.

Међутим, питање померања седишта дабарске митрополије из Св. Николе у Бањи у Милешеву и формирање милешевске митрополије, требало би размотрити у склопу општег оживљавања великих црквених центара у Деспотовини, поготово старих митрополијских седишта који су некада деловали у време Српског Царства, а и неких нових.

Вероватно да је било разлога за реорганизацију српске цркве почетком XV века, али они већим делом остају ван домашаја нашег сазнања. После добијања Београда и Мачве, 1403—1404. године од краља Жигмунда, где је некада за време краља Драгутина и Милутина деловала мачванска или београдска епископија, обновљена је београдска митрополија.[23] Очигледно је то био почетак рада на новом митрополитанском уређењу у оквирима српске цркве, који су спроводили деспот Стефан и патријарх Сава (1396—1409). Међутим, породични сукоби за дуже време омели су рад деспота Стефана Лазаревића и патријарха Саве на сређивању црквених питања у Патријаршији. Прилике су се погоршале у периоду после повратка деспота Стефана у Србију, јер су већ 1403—1404. године обновљени породични сукоби деспота Стефана и Бранковића. У непријатељске односе деспота Стефана са сестрићима умешао се и турски султан Сулејман. Период краћег мира, који је трајао од 1404. до 1408. године, прекинут је када је избио сукоб између деспота Стефана и његовог брата Вука, који се придружио Бранковићима. Ратовање од 1409. до 1411. године свакако је угрозило мир у Деспотовини, а тиме и решавање неких црквених питања било је одгођено за дуже време. Међусобна непријатељства увела су Лазаревиће и Бранковиће директно у турске династичке сукобе, што се неповољно одразило на становништво и привредни живот у Деспотовини. Напокон, у јесен 1412. године дошло је до измирења деспота Стефана и Ђурђа Бранковића, јединих преживелих из породичног сукоба. После тога могло се прећи на сређивање унутрашњих и спољних односа, па и црквених прилика у Деспотовини.[24] О том говори и писац биографије деспота Стефана, Константин Филозоф, бележећи долазак Ђурђа Бранковића у Србију и измирење са ујаком Стефа-

[21] V. Mošin, *Rukopis Pljevaljskog sinodika pravoslavlja*, Slovo 6—8, Zagreb 1957, 161, 175; Исти, *Сербская редакция синодика в неделю православия*, Византийский Временник XVI, Москва 1959, 317—393. Тај исти препис коришћен је од стране милешевских митрополита половином XV века. Текст синодика издао је В. Мошин, *Сербская редакция синодика в неделю православия*, Византийский Временник XVII, Москва 1960, 286—340.

[22] М. Динић, *Српске земље у средњем веку, Дубровачка средњовековна караванска трговина*, 308 нап. 13. Једно кратко време 1405. године помиње се Св. Никола у Бањи да је под српском влашћу, *н. д.*, 309 нап. 15. Уп. и В. Шалипуровић, *Нека питања границе Босне и Херцеговине у XIV и XV веку и место и положај неких средњовековних градова у средњем Полимљу, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића" VII*, Пријепоље 1979, 195—207.

[23] О томе сведочи ктиторски натпис деспота Стефана Лазаревића о обнови цркве београдске митрополије (1405—1415). В. Г. Томовић, *Морфологија*, 96, бр. 89; Ј. Калић—Мијушковић, *Београд у средњем веку*, Београд 1967, 91—95.

[24] *Историја српског народа II*, 115—117.

ном: „а када је дошао у своје отачаство и ка најизреднијем својем ујаку, неисказана радост јављаше се, када и раздељене удове црквене у једно сабра и државу утврди свезнани премудри вештак и свемогући делатељ".[25]

Патријарх српске цркве био је тада Кирил (1409—1418), са којим је деспот Стефан приступио обнови митрополитанског уређења у Деспотовини, вероватно и пре 1412. године. Већ нешто раније започела је са радом обновљена београдска митрополија, а њен митрополит био је Исидор, који се у изворима јавља 1415—1417, и који је носио високу црквену титулу егзарха све српске земље, коју је додељивао патријарх.[26] Свакако да је у чину додељивања ове високе титуле београдском митрополиту имао удела деспот Стефан а и седиште митрополије — Београд, који је био деспотова престоница. На тлу Деспотовине, нешто касније од београдске, почеле су да делују две нове митрополије — сребреничка и лимска, док се у Полимљу јавља трећа — милешевска. Сребреничка се хронолошки прва јавља, јер постоје тачно датсвани извори у којима се помињу вести о митрополиту у Сребреници, рударском центру у источној Босни, која је дошла под српску власт 1411—1413. године.[27] Те вести потичу из 1415. године.[28] Подаци о лимској и милешевској митрополији су из познијег времена 1442,[29] 1454—1456, односно 1466. године.[30] Лимска митрополија је, с обзиром на седиште у Св. Апостолима у Бијелом Пољу, свакако представљала у неком виду обновљену стару хумску епископију. Њено седиште налазило се крајем XV века непрекидно у рукама Бранковића, од времена расула жупана Николе Алтомановића. Све три наведене митрополије и њихова седишта — београдска, сребреничка и лимска налазиле су се у оквирима српске Деспотовине, односно у границама духовне власти Српске патријаршије и њених обласних митрополита.

Само су седиште дабарске митрополије и манастир Милешева били ван граница српских обласних господара и Деспотовине од 1373. године па до пада Полимља у турске руке 1465. Српска црква, иако су неке њене епископије и митрополије биле под влашћу других српских обласних господара, није губила своју јурисдикцију. Очигледан пример за то је зетска митрополија, чија је катедрала повремено била под Балшићима и Црнојевићима. Сасвим друга ситуација била је са оним митрополијским црквама и областима које се нису налазиле у границама Деспотовине Стефана Лазаревића, већ на територији Турске, као што су то биле скопска митрополија и доњополошка епископија. Њихове везе са Патријаршијом постепено су слабиле и угасиле су се очигледно после пада Деспотовине 1459. године.[31] Међутим, дабарска митрополија врло дуго је деловала у оквирима српске цркве, иако је од 1373. године била у границама туђе државе — Босне. Како су одређена црквена питања, избор и постављање митрополита и игумана манастира у Полимљу и Подрињу, била решавана са господарима Босне, остаје за сада тамно и нејасно. Али непрекидно деловање једног црквеног средишта Српске патријаршије у Полимљу доказује да ту нису била ускраћена права српске цркве. Повољне прилике за српску цркву у Полимљу настале су када је дошло до приснијих односа између деспота Стефана и Сандаља Хранића 1411. године. Стога је деспот Стефан, нарочито после орођавања са Сан-

[25] В. Јагић, *Констаншин Филозоф, Биографија десйоша Сшефана Лазаревића*, Гласник СУД 42, Београд 1875, 303—304; *Сшаре срйске биографије XV и XVII века*, прев. Л. Мирковић, Београд 1936, 101—102; М. Пурковић, *Кнез и десйош Сшефан Лазаревић*, Београд 1978, 100; *Исшорија срйског народа II*, 87.

[26] Ј. Калић—Мијушковић, *Београд у средњем веку*, 68, 359 нап. 7, 92, 369 нап. 48. К. Филозоф, *Биографија десйоша Сшефана*, изд. В. Јагић, 287, прев. Л. Мирковић, 85. М. Јанковић, *Еџископије и мишройолије Срйске цркве у средњем веку*, Београд 1984, 153 нап. 165.

[27] М. Динић, *За исшорију рударсшва у средњовековној Србији и Босни I*, Београд 1955, 57—58.

[28] М. Динић, *н. д.*, 63. Уп. Д. Ковачевић—Којић, *Градска насеља средњовјековне босанске државе*, Сарајево 1978, 297—298, нап. 70.

[29] Љ. Стојановић, *Сшари срйски зайиси и найиси I*, Београд 1902, 89 бр. 278; Ђ. Слијепчевић, *Хумско-херцеговачка ейархија и ейискойи (мишройолиши) од 1219. до краја XIX века*, Богословље XIV, 3—4, Београд 1939, 254.

[30] С. Ћирковић, *Херцег Сшефан Вукчић-Косача*, Београд 1964, 215—216.

[31] М. Јанковић, *Ейискойије и мишройолије Срйске цркве*, 85—86, 96—97.

даљем Хранићем, који се оженио деспотовом сестром Јеленом Балшић (1411), могао да покрене питање оживљавања старог црквеног центра у Бањи, ако је у то време запустео, или, што је вероватније, да се столица дабарске митрополије премести у манастир Милешеву.

Сва ова питања, око оснивања нових митрополија (милешевска и сребреничка) и оживљавање старих катедралних седишта (Бијело Поље), свакако су покренута после смиривања родбинских сукоба у Деспотовини 1411. и 1412. године. Повеља деспота Стефана манастиру Милешеви, која се обично датује у 1405. годину,[32] сведочила би да до тада Милешева стварно није била митрополија. Међутим, с обзиром на наведене податке о сродничким односима Хранића и Лазаревића, могло би се, са опрезом, помишљати и на датовање повеље деспота Стефана Милешеви на почетак друге деценије XV века. Та повеља би сведочила да је деспот Стефан, дарујући поседе Милешеви на својој територији, у Моравицама, можда већ са српским патријархом припремао темеље новој митрополији.

Први подаци о деловању београдског и сребреничког митрополита су из 1415. године, што би сведочило о врло малом временском размаку њиховог организовања и почетку рада. Питање рада лимске и милешевске митрополије треба тражити такође у овим временским оквирима, после 1411—1412, а пре 1415. године. Манастир Милешева, стари владарски манастир некадашњег српског краљевства и царства, стекао је углед и славу неговањем култа св. Саве, који је ту био сахрањен 1237. године. Поштовање култа св. Саве и св. Симеона свакако да је у време деспота Стефана добило још већи значај, не само у Деспотовини, већ и на територији војводе Сандаља Хранића. Тада је деспот Стефан остварио наслеђивање ктиторских права Немањића, о чему сведочи његова повеља Милешеви.[33] Очигледно је и то био један од разлога што је столица дабарске митрополије премештена у Милешеву. То је свакако морало бити решено на неком сабору у Деспотовини, јер се ранг црквених јединица, премештање и гашење црквених седишта могло решавати само на сабору српске земље, овога пута уз учешће деспота Стефана и властеле, патријарха Кирила, митрополита и игумана великих манастира. Колико је у томе учествовао и Сандаљ Хранић, као господар области у којој се налазила будућа митрополијска столица, може се само претпостављати и нагађати. Вероватно је као зет и савезник деспота Стефана и господар области која се граничила са Деспотовином, водио рачуна не само о пријатељским односима са деспотом, већ и о одржавању добрих односа и са Српском патријаршијом. То је показивало и његову верску толеранцију, ако не и приближавање православљу.

Милешевска митрополија, која је и после 1411—1412. године наставила да делује у оквирима српске цркве на територији Сандаља Хранића, била је под његовом влашћу до 1435. године. Њега је наследио синовац Стефан Вукчић-Косача (1435—1466), који је у време своје владавине Полимљем тесно сарађивао са милешевским митрополитом Давидом, који је можда ту већ митрополит и пре 1454—1456. године.[34] Сам херцег је посебно истицао култ св. Саве и тиме наглашавао везу својих земаља са некадашњом српском државом и династијом Немањића.[35] Зато се он и прогласио, у првој половини октобра

[32] *Десйой Сйефан Лазаревић, Књижевни радови*, Београд 1979, приредио Ђ. Трифуновић, 150—1, 164—165.

[33] *Исйорија срйскоі народа II*, 112—113.

[34] Љ. Ковачевић, *Неколико йрилоіа за црквену и йолийичку исйорију Јужних Словена*, Гласник СУД 63, Београд 1885, 12—13; С. Ћирковић, *Херцеі Сйефан Вукчић*, 215—216. Да је на територији којом је владао херцег Стефан постојала и деловала православна црквена организација сведочи преписка цариградског патријарха Генадија Схоларија (1454—1456) са синајским калуђерима. Поред помињања херцега Стефана, за кога је патријарх Генадије рекао да је недавно постао православни, у писму се говори и о православном епископу Босне. Тај епископ је многе патарене превео у православље, а синајски калуђери могу га помињати у литургији. Цариградски патријарх је још додао да је овог епископа хиротонисао домаћи патријарх, што би значило пећки.

[35] С. Ћирковић, *Херцеі Сйефан Вукчић*, 108.

1448. године, у Милешеви, за „херцега од светога Саве".[36] У неговању култа св. Саве и повезивању Милешеве са српским земљама, а посебно са Српском патријаршијом, свакако су велики утицај имали и милешевски митрополити.

Иако је Стефан Вукчић, изгледа, био неодређен у својим верским схватањима, јер је поред себе држао угледног патарена Радина Госта и католике, као и православног митрополита Давида[37], а подизао је и православне цркве, права Српске патријаршије и једно њено црквено седиште, које је било на његовој територији, нису у суштини били угрожавани. Само једна интерполација у тексту Пљеваљског синодика православља, чији је препис настао крајем XIV века, а који гласи — „да Радин Гост херцегов буде проклет", сведочила би о неким сукобима босанске патаренске цркве и православне митрополије у Милешеви.[38] Милешевски митрополит Давид боравио је код херцега Стефана у Новом, где је 1466. забележио херцегов тестамент и био одређен за једног од извршитеља тестамента.[39] Поред његовог сина Влатка остао је до 1470. године[40], после које му се губи свака траг.

Судбина милешевске митрополије и њеног седишта такође се мора пратити и уз појаву Турака у Полимљу. Први пут Турци се помињу у Милешевцу, Сребреници и Фочи у време првог пада Деспотовине (1439—1444) и ту су остали до 1444. године.[41] После пада Деспотовине (1459) турска освајања нагло се шире на области босанског краља и херцега Стефана. Милешева је већ горела 18. новембра 1459. године.[42] Да ли се већ тада милешевски митрополит Давид склонио код херцега Стефана у Нови, где је и остао до његове смрти 1466, па и до 1470. године, остаје ипак у оквиру претпоставке. Мада се ипак мора помишљати и на чињеницу да је паљевина и пљачкање манастира Милешеве од стране Турака, можда, условило и премештање седишта митрополије на неко сигурније место.

Турско освајање Херцеговине трајало је од 1465. до 1470. године — Полимље је пало већ прве године.[43] Тих година (1465—1466) Турци су запосели сав источни и већи део централне Херцеговине. Од тих делова Турци су основали вилајет Херсек (Херцегова земља) и припојили га Босанском санџаку. Вилајет Херсек је 1469. године, поред других места, обухватао и град Фочу са тврђавом Соколом и манастир Милешеву са Пријепољем.[44] Вилајет Херсек био је подељен на два кадилука: Дрину и Благај. Седиште дринског кадилука, већ од лета 1465, била је Фоча.[45] Из тог периода потиче врло занимљив попис особа и земљишних деоница датих на обраду, а односио се на царски хас у Фочи. Тај попис је вероватно настао између лета 1465. и септембра 1469. године.[46] У турском попису царског хаса у Фочи забележени су поседи митрополита у непосредној околини Фоче: један ступ и двор са калуђерима. Приликом деобе црквене земље калуђери су добили три десетине — три земљишне деонице. У попису се, уз двор и добијено земљиште, помиње и црква. Очигледно се ту радило о метоху уз православну цркву, а који су Турци затекли у време пописа хаса Фоче. Свакако је припадао милешевској митрополији.[47] Врло занимљив је помен цркве која се налазила негде на терену средњовековне Фоче, а која

[36] С. Ћирковић, *н. g.*, 106—108.

[37] *Н. g.*, 215—217.

[38] В. Мошин, *Сербская редакция синодика*. ВВ XVII, 302.

[39] С. Ћирковић, *Херцеі Сшефан Вукчић*, 267.

[40] В. Атанасовски, *Пад Херцеіовине*, Београд 1979, 59—60.

[41] М. Динић, *За историју рударсшва I*, 74—75. H. Šabanović, *Bosanski pašaluk*, Sarajevo 1982, 28.

[42] Љ. Стојановић, *Сџоменик III*, 152.

[43] М. Динић, *Срџске земље у средњем веку*, *Земље херцеіа свешоіа Саве*, 260.

[44] H. Šabanović, *Bosanski pašaluk*, 136.

[45] H. Šabanović, *n. d.*, 137.

[46] Овај текст објавио је Ć. Truhelka, *Historička podloga agrarnog pitanja u Bosni*, Glasnik Zemaljskog muzeja XXVII, Sarajevo 1915, 209—211; A. Bejtić, *Povijest i umjetnost Foče na Drini*, Naše starine III—IV, Sarajevo 1956, 33. Уп. и Р. Јеремић, *Хас Фоча*, Гласник Географског друштва 11, Београд 1925, 94—102.

[47] Ć. Truhelka, *н. g.*, 209—210. Још врло давно краљ Урош I даровао је Св. Николу у Хвосну (1276—1277) манастиру Милешеви, али тај је метох можда био изгубљен за Милешеву, већ после распада царства. (Д. Синдик, *Ко је аушор оснивачке џовеље храму св. Николе у Хвосну*, Историјски часопис XIX, Београд 1972, 67—77.) Деспот Стефан је подарио пет села у Моравицама и одобрио им извесне привилегије, али су и она била изгубљена за Милешеву вероватно већ после првог пада Деспотовине (1439).

је једно време служила и као катедрала православне митрополије (1465—1469, па и даље).[48] Врло занимљив је и помен цркве која се изгледа налазила у центру средњовековне Фоче, изнад трга. Вероватно је на темељима ове градске цркве у Фочи, која је очигледно једно време служила и као катедрала милешевске митрополије (1465—1469, па и даље), подигнута Царева џамија или султан-Бајазитова 1500—1501. године.

Почетком 1470. године од проширеног вилајета Херсек формиран је Херцеговачки санџак. Први опширни попис овог санџака настао је 1475—1477. године.[49] Фоча је убележена као хас санџак-бега, а тада се још помиње црква у Фочи и неки њени поседи у Међуречју, који су јој одузети и подељени за обраду муслиманима.[50] Поседи митрополита у овом попису више се не помињу.

У истом дефтеру пописан је и посед Милешеве који се састојао од земље, винограда, вртова и млинова, који је манастир уживао још од херцеговог времена. То би, можда, указивало да се и херцег Стефан старао о властелинству милешевске митрополије. Приликом овог пописа, манастир који је био ослобођен од харача и испенџе, вероватно још приликом пописа Босанског санџака 1468—1469[51], изгубио је то право новом одлуком Мехмеда II (1454—1481). Те године у манастиру се помињу само калуђери, али не и митрополит, мада је један од калуђера забележен под именом Давид.[52] Вероватно да већ у време пописа из 1468—1469. године Милешева више није била седиште митрополије, о чему сведочи и ћирилски попис царског хаса Фоче из 1465—1469. године. Очигледно да је црква, која се помиње у време пописа царског хаса у Фочи, служила као катедрална црква милешевске митрополије. Тада је још била поштеђена разарања и претварања у џамију, што се не би могло рећи и за њене земљишне поседе. Вероватно је разлог за њено очување био можда и мирна предаја града Турцима.[53] Тек у време Бајазита II (1481—1512) претворена је црква у Фочи у џамију, 1500—1501. године.[54] Милешевска митрополија, ако је још носила тај наслов, у новом седишту у Фочи егзистирала је свакако до 1500—1501, када је изгубила своје катедрално седиште. На територији бивше херцегове земље јавила се ускоро херцеговачка митрополија и њени митрополити, којима је Херцеговачки санџак — вилајет Херсек, очигледно заменио стари назив новим, који је донео турски административни систем. На тај начин, појава нове митрополије у новом седишту представљала је продужење живота старе милешевске митрополије, чак можда и у истим границама јурисдикције.

[48] A. Bejtić, *Povijest i umjetnost Foče*, 43—44, 49—50, 53, разматрајући убикацију митрополијске цркве мислио је да се налазила на месту данашње Цареве џамије или султан-Бајазитове, подигнуте 1500—1501. године. Husref Redžić, *Studije o islamskoj arhitektonskoj baštini (Urbani razvoj Foče)*, Sarajevo 1983, 319—321, сматра да је православна црква била смештена на десној страни Ћехотине, а да је Царева џамија подигнута на месту дубровачке католичке цркве Св. Госпе.

[49] Н. Филиповић, *Поглед на османски феудализам (с посебним обзиром на аграрне односе)*, Годишњак Историског друштва Б и Х IV, Сарајево 1952, 130—136; H. Šabanović, *Bosanski pašaluk*, 157; *Poimenični popis sandžaka vilajeta Hercegovina*, priredio A. Aličić, Sarajevo 1985.

[50] *Poimenični popis sandžaka*, 173—174, 360.

[51] H. Šabanović, *n. d.*, 42, 115.

[52] *Poimenični popis sandžaka*, 598—599.

[53] А. Андрејевић, *Претварање цркава у џамије*, Зборник за ликовне уметности МС 12, Нови Сад 1976, 99—117. У попису Херцеговачког санџака из 1475—1477. помиње се како је заповедник тврђаве Сокол кнез Радоје предао тврђаву Турцима, *н. д.*, 258, 361.

[54] A. Bejtić, *н. д.*, 53; А. Андрејевић, *н. д.*, 113—114.

L'EGLISE METROPOLITE DE MILEŠEVA

MARIJA JANKOVIĆ

L'histoire de l'Eglise métropolite de Dabar est étroitement liée, au XIV^{e} siècle au prince régent Vojislav Vojinović et son héritier Nikola Altomanović. La défaite de Nikola Altomanović (en 1373) dans sa lutte contre la puissante coalition du ban Tvrtko, du prince Lazare, des grands seigneurs de Rascie et des Hongrois, a entroêné le marcèlement du territoire de Vojinović. C'est alors que la contrée (župa) de Dabar et le siège du métropolite qui se trouvait dans l'église St.-Nikolas de Banja, de même que le monastère de Mileševa avec Prijepolje, sont tombés sous le pouvoir de la Bosnie. C'est à Mileševa qu'en 1377, le ban de Bosnie Tvrtko, s'est fait couronner roi par le métropolite de Dabar.

L'église métropolite de Dabar, tout en se trouvant sur le territoire d'un état étranger, où la majorité de la population était des patarènes, avait réussi à rester sous la juridiction du patriarcat de Serbie. Au début du XV^{e} siècle, la vallée du Lim et la župa (unité administrative) de Dabar tombèrent aux mains du prince de Bosnie Sandalj Hranić. Les liens d'amitié et de parenté qui liaient Sandalj Hranić au despote Stefan Lazarević ont abouti, en 1412, à un renouveau de l'organisation ecclésiastique orthodoxe, car, il semble que l'ancien siège du métropolite à Banja avait été abandonné. Ce siège fut donc transféré à Mileševa, d'où il exerçait son activité jusqu'au milieu du XV^{e} siècle. Pendant le gouvernement de l'herzeg Stefan Vukčić--Kosača, le métropolite de Mileševa, David, jouissait d'un grand respect et séjournait à la cour de l'herzeg. Après la chute du Despotat de Serbie, en 1459, Mileševa fut incendiée par les Turcs, si bien que le siège du métropolite fut transféré à Foča où se trouvait un ancien domaine de l'église métropolite avec une église. Au début même du XVI^{e} siècle cette église métropolite, que l'on mentionne encore dans les cadastres turcs de 1475/1477, a été transformée en mosquée.

МИЛЕШЕВА И БОСАНСКА МИНИЈАТУРА

ЈОВАНКА МАКСИМОВИЋ

Рукописи и минијатурно сликарство средњовековне Босне одавно привлаче пажњу научних истраживача — историчара, историчара уметности, лингвиста, палеографа. Истраживања су ишла у различитим правцима, нису била обављана увек са истим интензитетом, па ни са увек исто успешним резултатима. Минијатурно сликарство у Босни, као и стећци, заиста представљају „тврд орах" за све. Наиме, компликоване политичке и црквене прилике у средњовековној Босни, као и наглашена тежња ка очувању аутохтоног, старог и успорено прихватање новина у свим сферама културног живота, довели су до необичних резултата на плану уметности, до уметничких симбиоза које не спадају ни у једну историјску стилску категорију, групу, нису грађене у оквиру познатих норми уметности у средњем веку. Детаљи су углавном препознатљиви, али увек има и мање јасних, а склоп целине је по правилу нов, необичан и каткад нејасан по својој поруци.

Илуминирани рукописи средњовековне Босне нису сачувани у великом броју. Бројније су повеље босанских владара и велможа. Па ипак, на основу познатог материјала, могле су до сада да се утврде неке заједничке особине за све рукописе, које их повезују у засебну целину. Највише се открило на плану језика и писма, мада кључно питање — где су били скрипторији, где су писани ти рукописи — није добило одговор, иако су позната имена неких писара. Сликани украс појединих босанских рукописа студира се све више, а објављене су и прве синтезе са погледом на целину.[1] Потпуном познавању, па и закључивању, испречиле су се тешкоће уобичајене када је реч о рукописима — они су расути по југословенским и европским библиотекама. До данас су неки дефинитивно истражени, скоро сви у земљи и у библиотекама Италије, а други, нарочито они у Москви и

[1] Најзначајнија литература о минијатурама у средњовековној Босни: Ђ. Даничић, *Никољско јеванђеље*, Београд 1864; Đ. Daničić, *Hvalov rukopis*, Starine JAZU III, 1—146; V. Jagić, *Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa*, Odlomak jevangjelja bossanskog pisanja, Starine IX, 1877, 134—137; F. Rački, *Dva priloga za poviest bosanskih patarena*, *Rukopis bosanskoga „krstjanina Radosava"*, Starine XIV 1882, 21—29; M. Speranskij, *Ein bosnisches Evangelium in der Handschriftensammlung Srećković's* Archiv für slavische Philologie XXIV, 1902, 172——182; J. Šidak, *Problem bosanske crkve u našoj historiografiji od Petranovića do Glušća*, Rad JAZU 259, 1937, 37—183; V. Vrana, *Književna nastojanja u sredovječnoj Bosni*, Poviest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine I, Sarajevo 1942; A. Solovjev, *Vjersko učenje bosanske crkve*, Zagreb 1948; J. Šidak, *Kopitarevo bosansko evanđelje u sklopu pitanja „crkve bosanske"*, Slovo 4—5, Zagreb 1955, 47—63; P. Момировић, *Стари рукописи и штампане књиге у Чајничу*, Наше Старине III, Сарајево 1956, 173—177; V. Mošin, *Ornament neovizantijskog i „balkanskog" stila*, Balkanološki institut, Godišnjak, knj. I, Naučno društvo B i H, Sarajevo 1957, 295—351; S. Radojčić, *Stare srpske minijature*, Beograd 1950, В. Ђурић, *Минијатуре Хваловог рукописа*, Историјски гласник 1—2, Београд 1957, 39—51; J. Максимовић, *Илустрације Млетачког зборника и проблем минијатура у средњовековној Босни*, Историјски гласник 1—2, 1958, 117—130, J. Ђурић — Р. Иванишевић, *Јеванђеље Дивоша Тјехорадића*, Зборник радова Византолошког института 7, Београд 1961, 153—160; И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље* (Филолошка анализа), Јужнословенски филолог XXV, 1961—1962, Београд 1963, 227—293; J. Максимовић, *Сликарство минијатура у средњовековној Босни*, Зборник радова Византолошког института 17, Београд 1976, 175—188; В. Ђурић, *Уметност у Босни између јадранских градова и Србије*, Историја српског народа II, 1982; J. Максимовић, *Српске средњовековне минијатуре*, Београд 1983.

Лењинграду, чекају модерна и потпуна истраживања. То, разуме се, не дозвољава да се минијатурно сликарство у њима проучи до краја и да се скине са босанских минијатура она скрама која смета да их сагледамо потпуно и јасно.

У трагању за правом истином истраживач се суочава са разним проблемима које настоји да један по један реши. Овом приликом пред нама је врло компликовано питање веза илуминације босанских ћирилских рукописа са минијатурним сликарством у рукописима насталим у оквирима српске државе у средњем веку, у ствари питање српских утицаја на уметност Босне и Хумске земље. У старијој литератури често су изношена мишљења, она су и доминирала — да су босанске минијатуре рађене под утицајем западне уметности, италијанске и далматинске, са чврстим ослањањем на аутохтоне традиције, које нису баш јасно дефинисане. Тешкоће у оваквом закључивању — иако у њему има много истине, поготово што су врло упадљиви западни стилски елементи, прво романички, а касније готички, као и политичке везе са Западом и црквене са Ватиканом — у томе су, што се нису могли наћи директни узори, модели, у сликарству италијанских и далматинских градова, сем неколико изолованих сличних примера, што није довољно, а измицали су неки други, који не припадају истом стилском кругу. При томе треба имати на уму да су скоро сви илуминирани рукописи — сем два-три глагољицом — писани српском ћирилицом дипломатичком минускулом, која је добила неке босанске специфичности. Такође, аутохтоне традиције у Босни, које осећамо у уметности минијатуре и нарочито стећака, не можемо још увек да рашчланимо, дефинишемо, да их сагледамо кроз време и простор. Њих више осећамо него што их знамо. Трећа, српско-византијска, видљива компонента у иконографији, стилу, орнаментици босанских рукописа истакнута је тек у најновијој литератури.[2] Она је разумљива с обзиром на етничке и политичке контакте са Србијом и на утицај источног православља у црквеном и верском животу у Босни и Хуму. Те везе, међутим, нису још довољно проучене. Данас још није довољно позната ни историја православне цркве у Босни, њен значај и удео у животу земље,[3] нису довољно познати сачувани, а ни нестали споменици, поменути у изворима. Ма колико то било тешко, сигурно се може учинити неки помак у нашим знањима. То је и неопходно, јер је та српска и православна компонента несумњиво утицала на формирање необичне уметничке симбиозе у Босни.

Не знамо где су настали босански илуминирани рукописи, али у размишљањима о њима и њиховим историјама упада у очи, из скромних података који нам стоје на располагању, да су неки од њих били извесно време у средњем веку — век, два, три — у манастирима у долини Лима или у близини. Дивошево јеванђеље из прве половине XIV века, које је писао Манојло Грк тридесетих година XIV века — пре 1335. године — нађено је у цркви у Подврху изнад Бијелог Поља на Лиму. Писано је за Дивоша Тихорадића, који се помиње у повељама Стјепана Котроманића, босанског владара, који је освојио Хум, називао се „господарем хумским" и у рату са Србијом продро до Лима 1329. године, а његови „безбожни и погани бабуни" пљачкали су тада манастир св. Николе у Бањи Прибојској на Лиму.[4] Копитарево јеванђеље, писано на пергаменту као и претходно, у другој половини XIV века — други део, Зборник 12 месеци, писан је на хартији у XV веку — налазило се у XV веку у цркви св. Петра и Павла у Бијелом Пољу. Тада је у рукопису додат и календар са поменима св. Саве („првог архиепископа србског" — л.230) и св. Симеона

[2] J. Максимовић, *Сликарсшво минијашура у средњовековној Босни*, Зборник радова Византолошког института XVII, Београд 1976, 176—188; В. Ђурић, *Умешносш у Босни између јадранских іградова и Србије*, Историја српског народа II, Београд 1982, 357, 360.

[3] Уп. М. Јанковић, *Еиискоиије и мишироиолије срйске цркве у средњем веку*, Београд 1985 (са старијом литературом).

[4] Извор за тај догађај налази се у тзв. Пљевальском требнику или Пљевальском синодику православља, в. Вл. Мошин, *Рукойис Пљевальскоі синодика йравославља*, Слово 6—8, Загреб 1957, 154—176; такође, у запису игумана Николе из 1328—1329. год. у једном јеванђељу из Бање прибојске (в. Љ. Стојановић, *Сшари срйски зайиси и наййиси*, I, Београд 1902, стр. 25, бр. 55).

(„србског новог мироточца" — л.230 v). Вршене су и неке мање измене у тексту и додата „зачела".[5] Никољско јеванђеље, данас у Даблину, из краја XIV века, има неке особине у тексту под утицајем српских писара — кописта из Раче, а у неко касније време је, као и многи други рукописи, прилагођено за потребе православне цркве.[6] О сликаном украсу Никољског јеванђеља биће речи касније. Чајничко јеванђеље, писано за Павла Раденовића крајем XIV века, у језику има особине карактеристичне за источну Босну, а постоји мишљење да је касније додате белешке писао неки православац.[7] Јеванђеље Твртка Припковића, рађено у XIV веку у Пљевљима, данас у Лењинграду, има два записа. Један је из XIV века писара Припковића, који за себе каже да је „крстјанин", дакле члан „босанске цркве", и други из XVI века, у коме се неки православац о њему погрдно изражава, али и он додаје неке делове да би прилагодио текст православном обреду.[8] Добија се утисак да су све недаће преживели они босански рукописи, писани ћирилицом, или већина, који су могли да буду коришћени у православном обреду, било да су тако урађени од почетка, било да су касније модификовани. Такав је случај и са Срећковићевим јеванђељем из краја XIV века, чија се два листа данас налазе у СССР-у, а главни део је нестао, али се по старијим описима зна да је било адаптирано за потребе православне цркве, додата су зачела и конец. Тако је и са Вруточким јеванђељем из краја XIV века, које садржи нешто касније наслове, а у XVIII веку се још налазило у манастиру Тројице пљеваљске. Ја сада нећу улазити у проблем варијанте језика, пошто је уочено да су неки од ових рукописа писани икавском варијантом — Вруточко, Никољско, а неки ијекавском, дакле источном, ближом Србији — Дивошево, нити у анализу породице босанског стабла рукописа, о чему реч имају филолози.[9] Треба и овде поменути да су филолози утврдили да се ревидирање текстова вршило по грчким текстовима, и то и цариградским и другим, посебно светогорским. Присуство богумилске јереси није видљиво ни у текстовима, нити у њиховим илустрацијама. Чак ни рукописи које су писали потписани „крстјани" Твртка Припковића, Баталов, Хвалов, Радосавов, немају те елементе, већ се чак, као у Хрвојевом мисалу писаном глагољицом, помиње „света римска црква".

Остајући у домену минијатура у босанским рукописима насталим у XIV и почетком XV века, покушала сам да нађем у репертоару сликаних мотива заједничке елементе, а овом приликом само оне који би указивали на везе са српским минијатурама. Њихов број је велики. Тако, на пример, почев од односа текста и слика, карактеристично је организован почетак јеванђеља — јер ради се о четворојеванђељима. На левој verso страни насликан је или нацртан лик јеванђелисте, или његов симбол — во, орао, лав, анђео, а на следећој recto страни сликана је заставица и велики украшен иницијал на почетку одговарајућег текста. Тако је у Копитаревом, јеванђељу Народне библиотеке бр. 95 (изгорело), у Никољском, Даничићевом, Грујићевом, Млетачком и Хваловом зборнику. Такав начин је био уобичајен у српској и византијској уметности, а раније у каролиншкој на Западу, што опет значи порекло у рановизантијској уметности. Зато мишљење које се провлачи у литератури — да су четворојеванђеља карактеристична за Босну, а јеванђеља апракоси за Србију, и на основу чега се некад и одређује порекло појединих рукописа, нема довољно основа, јер видимо да су босанска четворојеванђеља организована као српска. Чини ми се да заблуде потичу од Мирослављевог јеванђеља, које је апракос и које је, и текстом и сликом, оставило дубоке трагове у рукописима Србије и Босне, као њихов заједнички

[5] J. Šidak, *Kopitarevo evanđelje u sklopu pitanja „crkve bosanske"*, Slovo 4—5, 1955.

[6] H. Kuna, *Les manuscrits de „l'église de Bosnie" au moyen age*, Annales de l'Institut français de Zagreb 2, 1976, 37—47, 42. У Хваловом зборнику зачела су писана кад и Дела апостолска, крај којих се налазе, дакле у првом тексту, што упућује на православни узор. Неки су мислили (Даничић, *Никољско еванђеље*, Београд 1864) да је Никољско јеванђеље настало у Милешеви поводом Твртковог крунисања за краља у Милешеви.

[7] H. Kuna, исто, 42.

[8] Исто, 42—43. Писари „крстјани" били су писари Припковићевог, Баталовог, Хваловог, Хрвојевог, Радосавовог рукописа.

[9] И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље*, Југословенски филолог, књ. XXV, 1961—1962, Београд 1963, 27—291; Х. Куна, нав. д.

праузор. Поједини иницијали Мирослављевог јеванђеља имитирани су у босанским рукописима још у XIV и XV веку. Стабла слова, великих иницијала, везана у чворове и петље, слова са птицама, иницијали у облику шаке која држи биљни орнамент, познати су у Мирослављевом јеванђељу и каснијим рукописима, те су скоро опште место у илуминацији. Иницијали са стаблима везаним у чворове, сликани у многобројним српским рукописима, карактеристични су, такође, и за Никољско јеванђеље, Копитарево јеванђеље, и јеванђеље Народне библиотеке бр. 95, Вруточки, Млетачки и Хвалов зборник, Хрвојев мисал. Правоугаоне заставице на почетку текстова, са уписаном врежом у виду осмице и са лепезастим великим лишћем, са уцртаним окцима, налазе се у босанским рукописима Твртка Рипковића, Дивошевом, Копитаревом, Млетачком и Хваловом, а и у познатом српском рукопису из половине XIV века, четворојеванђељу Николе Стањевића у Хиландару.[10] Заглавља са уписаним преплетима у јеванђељима Твртка Рипковића, Никољском, Народне библиотеке бр. 95, Копитаревом, преузета су из српских рукописа из XIII и XIV века, где постепено нарастају и добијају све доминантнија места крајем XIV и током XV века. Добро су познати исти и слични камени преплети на фасадама моравских цркава из истих времена. Стилизовани крилати лав, симбол јеванђелисте Марка, сликан у четворојеванђељу Народне библитеке бр. 95, Срећковићевом, Копитаревом, Никољском, Млетачком и Хваловом зборнику, често са крилима слепог миша, можда преузет из западњачке минијатуре, среће се истовремено као мотив у српској уметности, у камену у Морачи и Хиландару, на Лазаревој припрати, али и на стећцима.

У малобројним сликаним фигуралним композицијама у босанским рукописима мешају се источна и западна иконографска решења. Карактеристично је Каменовање св. Стефана у Хваловом зборнику (л.171 v) као илустрација Дела апостолских. Насликан је клечећи св. Стефан, срушен под ударцима камења које на њега баца маса људи, и фигура св. Павла који стоји са стране и посматра. То је илустрација текста Дела апостолских (7, 55—60), исписаног на истој страни. Илустрација има своју легенду исписану златним словима: жидове светаго Стјепана камением побише. Каменовање св. Стефана није уобичајено у западној иконографији, где је светац обично представљан стојећи са каменом у руци, својим атрибутом. Каменовање у српској уметности сликано је на фрескама, скоро на исти начин у Жичи и Дечанима у XIV веку, а било је сигурно представљено и у другим црквама, у капелама посвећеним св. Стефану, само није сачувано, или сасвим фрагментарно, или касније пресликано као у Морачи (Студеници, Милешеви, Сопоћанима).[11] У српској уметности XVI и XVII века сликано је још увек по истој иконографској схеми.[12]

Утицај српске иконографије видљив је и у сцени Вазнесења Христова у Хваловом зборнику (л.162 v) и Млетачком зборнику (лл.155—155 v.), као илустрације почетка Дела апостолских (1, 9—11). Занимљиво је да је међу малобројним сликаним сценама у овим рукописима насликано Вазнесење, коме је Милешева посвећена. Вазнесење у Млетачком зборнику приказано је у виду ретке сцене у којој Христос благосиља ученике пре Вазнесења, са 11 апостола — јер је Матија касније приступио. Иста тема насликана је монументално као Благосиљање апостола пре Вазнесења у Милешеви, у источном делу поткуполног простора. Данас је та композиција много оштећена (њен горњи део пресликан

[10] Ј. Максимовић, *Сликарсшво минијашура у средњ. Босни,* 175—188.

[11] М. Кашанин, Ђ. Бошковић, П. Мијовић, *Жича,* Београд 1960, 173—174, сл. на стр. 171, 174—179; В. Ђурић, *Сойоћани,* Београд 1963, 84, цртеж на стр. 134—135; С. Петковић, *Морача,* Београд 1979, сл. 30.

[12] Циклус св. Стефана — св. Стефан пред судом, Каменовање, Пренос моштију св. Стефана — био је сликан касније. Скоро идентично Каменовање св. Стефана поновљено је касније у штампаном минеју Божидара Вуковића из 1538. год., на фресци у параклису св. Стефана у манастиру Морачи из 1642. год., на минијатури из 1649. год. у рукопису Шестоднева са хришћанском топографијом из Тројице пљевальске, рад Андрије Раичевића, зографа из Толца, код Пријепоља (в. С. Петковић, *Манасшир Св. Тројице код Пљеваља,* Београд 1974, 91, сл. 46).

је у XVII веку).[13] Иста тема — Благосиљање апостола — насликана је и у Хваловом зборнику (л.38), само у сажетијем композиционом облику.

Ови набројани и други елементи српске уметности XIV века, заступљени у босанским рукописима, могли су до њих доћи на два начина. Први је путем заједничких праизвора, као што је Мирослављево јеванђеље и група рукописа око њега, пре и после њега. Многи сликани мотиви, геометријски, биљни, животињски, људски, нама најбоље познати из Мирослављевог јеванђеља из краја XII века и споменика ране рашке школе у целини, продужили су животе у српској и босанској уметности. Други пут је краћи и директнији. Културни, црквени и преписивачки центри у Србији и Босни у XIV веку били су у директним контактима, што је као последицу имало узајамно примање утицаја. Босански рукописи писани су ћирилицом, неки писари из Србије радили су у Босни на двору краља Твртка и других владара. Тако, на пример, Твртко је из Србије довео логотета Владоја који је писао његове ћирилске повеље.[14]

Ближи, тешњи контакти не само између двеју држава, Србије и Босне, већ и њихових култура, дошли су до јачег изражаја у време владавине кнеза Лазара у Србији и краља Твртка у Босни. Бан Твртко крунисао се за краља „сугубим венцем" у Милешеви 1377. године.[15] Околности његова крунисања нису добро познате и сва знања о томе ослањају се на каснија казивања Мавра Орбинија, по коме је крунисање у Милешеви обавио тамошњи митрополит.[16] У науци су остале извесне мале резерве у погледу ових података, али су они ипак од већине прихваћени. За разматрање односа Србије и Босне на плану уметности нема пресудну важност где је обављено крунисање, у Милешеви, Жичи или другде, већ улазак Милешеве у границе његове државе. Том приликом бан Твртко је узео краљевску титулу „Стефана краља Срблњем, и Босне, и Поморју и Западним странам" и тиме јасно показао своје право на српску владарску титулу у коју је укључио и Босну. Поставши краљ, Твртко је постао титуларни Стефан, по угледу на Србију, где је то име имало симболично владарско значење. Он је то име задржао за стално, а и сви његови наследници, сви босански владари до пропасти државе и губитка самосталности под Турцима. Преузео је и дворске службе и титуле из тадашње Србије — протовестијара, логотета, ставилца. Било је и неких преузимања хералдичких знакова, па изгледа да је лав на печатима цара Уроша преузет у Босни, на пример на великом златнику краља Твртка. Сматра се да је тај златник и кован поводом крунисања Твртковог, а нађен је у граду Милешевцу, крај Милешеве.[17] Милешевац се први пут помиње у време краља Твртка I. У скромној босанској хералдици, још неразвијеној, лав постоји све до краја самосталности и среће се разбацано на стећцима, минијатурама — Никољском јеванђељу, мисалу Хрвоја Вукчића. Постојала су мишљења да је Никољско·јеванђеље настало у Милешеви поводом крунисања Твртка за краља и да је за ту прилику написан српски родослов из седамдесетих година.[18]

У време Твртковe владавине један део земаља, до тада у рукама страшног Николе Алтомановића,[19] припао је босанској држави, док је други део припао кнезу Лазару. У оквирима босанске државе нашао се од 1367. године већи део Лимске долине, са Пријепољем и Милешевом, која је у тим границама остала и касније, у време власти Косача.

[13] Ј. Максимовић, *Срйске средњовековне минијаѿуре*, Београд 1983, 115—117; С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1963, стр. 16, нап. 13, цртеж 13.

[14] Логотет Владоје и ставилац Твртко Влађевић били су 1378. год. на двору краља Твртка, М. Динић, *Дукин ӣреводилац о боју на Косову*, Зборник радова Византолошког института 8/2, Београд 1964, 53—67, 61.

[15] С. Ћирковић, *Суїуби венац*, 353—355, Зборник Филозофског факултета, VIII, 1, Београд 1964, 343—369.

[16] M. Orbini, *Il regno degli Slavi*, Pesaro 1601, 358.

[17] С. Ћирковић нав. д., 354—355. Златник је нађен у граду Милешевцу, крај Милешеве, а град се помиње први пут у време краља Твртка I. С. Ћирковић, *Исѿорија средњовековне босанске државе*, Београд 1964, сл. на стр. 142, 143.

[18] В. нап. 26.

[19] М. Динић, *О Николи Алѿомановићу*, Посебна издања СКА, књ. XC, Друштвени и историски списи, књ. 40, Београд 1932.

Обале Лима у доњем току прелазиле су из руке у руку, па су кратко време у границама Босне били Прибој и манастир Бања прибојска, да би од 1405. године поновно били у оквирима Српске Деспотовине. Вишеград и манастир Добрун били су у Босни под влашћу Твртка, и касније Павловића.[20] Тако је у границе босанске државе ушла не само Милешева, већ и други важни градови и манастири у долини Лима, у којима је негована православна црквена уметност; Бијело Поље, са црквом св. Петра и Павла, центром хумске митрополије, било је у непосредном суседству. Значај Милешеве, као места у коме је сахрањен св. Сава и где је негован његов култ, био је врло велики за прилике у Босни и легитимност краљевске титуле. То се види и по титули „херцега од св. Саве" коју је узео Стефан Вукчић. О традицији везаној за Милешеву говоре, истина, каснији подаци и потичу из Дубровника. Јакета Палмотић, дубровачки песник и поклисар, 1667. године стиховима у своме раду „Дубровник поновљен", којима описује своје путовање у Цариград кроз Србију, помиње и гробове босанских краљева у Милешеви,[21] што говори о каснијој традицији у којој су се идентификовали српски и босански владари.

„и краљеви вриједни и знани
ки у Босни краљеваху
од сѿарине укоѿани
у цркви се ѿој виђаху."

За разумевање многобројних елемената у босанским средњовековним рукописима, заједничких за тадашњу српску и босанску уметност и културу — језик, ћирилско писмо, склоп иницијала, тип и декорација заставица, нека иконографска и стилска решења — пут води на обале реке Лима. То је река у чијој долини су се рађали и развијали многи правци и споменици српске уметности, и који су током историје прелазили у границе босанске државе и били преносиоци српске културне и црквене компоненте. При том, треба мислити на првом месту на Бијело Поље и за њега везано Мирослављево јеванђеље — које је од капиталног, одређујућег значаја за илуминацију босанских рукописа — и на Милешеву, која уласком у оквире државе бана Твртка постаје вероватно и храм његовог крунисања, сугубим венцем, доказа његових жеља за јединством двеју држава, српске и босанске. И колико у првом случају, у Бијелом Пољу, имамо среће, јер имамо сачувано Мирослављево јеванђеље, те можемо и обичном компаративном методом да нађемо корене, изворе многих мотива босанских минијатура у Мирослављевом јеванђељу, у другом случају, са Милешевом, оставштина нам не иде на руку. Најбоље би било да су сачувани неки сликани рукописи настали у милешевском скрипторију у XIV веку. Њих бисмо лако поредили са босанским рукописима и потврдили наше претпоставке. Али, то, на жалост, није случај. Милешевски скрипториј је сигурно био рано организован, с обзиром да је Милешева била и задужбина краља Владислава, маузолеј у коме су били сахрањени и краљ Владислав и св. Сава, и место култа св. Саве. Потребе за књигом у Милешеви биле су велике и за њену црквену литургијску улогу, а и за све друге које је један средњовековни манастир тога значаја подразумевао. Она је била и књижевно и духовно средиште.[22] Сачувано је мало рукописа сигурно насталих у Милешеви. Истраживања о писарима, њиховом писму, деоби „руку" и скрипторијима на основу анализе, углавном палеографске

[20] В. Шалипуровић, *Нека ѿиѿања ѓранице Босне и Херцеѓовине и десѿоѿовине у XIV и XV веку и месѿа и ѿоложаја неких средњовековних ѓрадова у средњем Полимљу,* Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића", VII, Пријепоље 1979, 195—207 (са старијом литературом). Шалипуровић је детаљно претресао изворе и локалитете на Лиму да би утврдио што тачнију границу. Такође, М. Шакота, *Ризница Бање Прибојске,* Београд 1981, 17.

[21] М. Пантић, *Милешева и Дубровник у књижевносѿи,* „Сеоски дани Сретена Вукосављевића" VIII, Пријепоље, 131—139.

[22] О Милешеви као књижевном центру Д. Богдановић, *Милешева као књижевно средишѿе,* Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића", IX, Пријепоље 1981, 93—99; Исти, *Каѿалоѓ ћирилских рукоѿиса манасѿира Хиландара,* Београд 1978, 165, 544.

Сл. 1. Мирослављево јеванђеље, последња четвртина XII века, fol. 169 (Народни музеј, Београд)

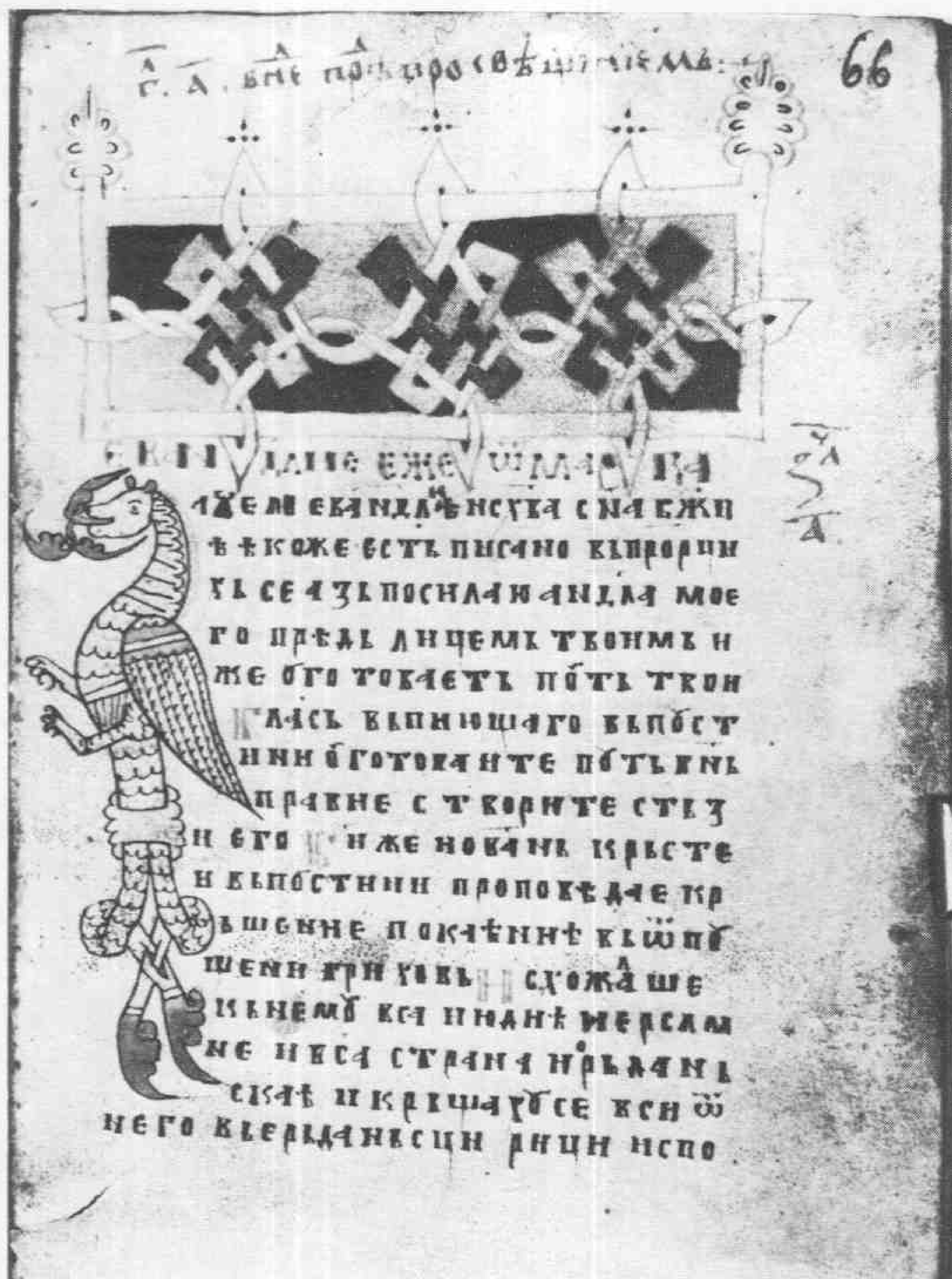
Сл. 2. Хвалов зборник, 1404. година, fol. 163 (Болоња, Универзитетска библиотека)

Сл. 3. Изборно јеванђеље, друга четвртина XIV века, fol. 1 (Хил. 31)

Сл. 4. Манојлово (Мостарско) јеванђеље, око 1330. год., fol. 31 v., (Архив САНУ)

Сл. 5. Четворојеванђеље, 1389. год., fol. 95 (Берлин, Вук 7)

Сл. 6. Копитарево јеванђеље, друга половина XIV века, fol. 66 (Љубљана, Универзитетска библиотека)



Сл. 7. Никољско јеванђеље, друга половина XIV века, fol. 136 v. (Даблин, Честер Бити колекција)

Сл. 8. Милешева, Вазнесење, XIII век

Сл. 9. Хвалов зборник, 1404. год., Вазнесење, fol. 162 v. (Болоња, Универзитетска библиотека)

Сл. 10. Хвалов зборник, 1404. год. Каменовање св. Стефана, fol. 171 v. (Болоња, Универзитетска библиотека)

самог писма, врло су успешна,[23] али тај мукотрпан посао не може брзо да се одвија и још је на почетку. При том, писмо милешевских писара из XIII и XIV века није још идентификовано. То ће сигурно бити урађено једног дана, и то вероватно прво писмо из каснијег периода, нарочито из XVI века, јер за то време има много више података. Требаће пуно више времена да се утврде личности писара и њихови радови из XIII, XIV и XV века. Ипак, индиректним путем може се сагледати књижевна и преписивачка активност у Милешеви. Сигурно је да је за развој Милешеве као преписивачког, а поготово књижевног центра, био од изузетног значаја пренос моштију св. Саве из Трнова, у Бугарској, у Милешеву 1237. године. Књижевност у служби култа била је одређена и тематски. Историчари књижевности сматрају да је ту настала и најстарија Служба св. Сави, са елементима преноса моштију и, посебно, Служба преносу моштију светог Саве. Карактеристично је да су једини познати преписи те службе настали у Полимљу и Херцеговини. Јелена Анжујска наручила је још 1295. године у Милешеви препис Крмчије светог Саве. У Милешеви су настали, вероватно, и Кратко житије св. Саве са транслацијом из треће четвртине XIV века (Хлудов 105), и Пролошко житије у склопу Службе св. Саве. Тамо је вероватно преписиван Типик јерусалимски (Хил. 165) у коме се помиње читање Житија светог Саве од Доментијана, а касније и Житије светог Саве од Теодосија, рад милешевског дијака Владислава, данас у сарајевској старој православној цркви, писано 1508. године, у „у времену тешком, за владавине законопреступног, светој Тројици хулног, хришћанима несносног и злочастивог турског цара Бајазита".[24] Много више података има о преписивачком раду, дакле о скрипторију, из каснијих времена, нарочито из XVI и XVII века.

Средином XVI века, 1544. године, у Милешеви је основана и штампарија, коју су милешевски калуђери набавили у Венецији и пренели у Пријепоље. Она је заснована на вековним преписивачким традицијама. Нова техника омогућила је брже издавање књига — истина мало их је сачуваних — за повећане потребе. Илустрације и декоративни мотиви у заставицама садрже много елемената карактеристичних за српске средњовековне рукописе и њихову сликану илуминацију. У близини, у Горажду, у манастиру св. Ђорђа на Дрини, задужбини херцега Стефана, радила је такође од 1519. године штампарија, донета из Венеције, из које је изашло неколико сличних књига.[25]

У трагању за још невидљивим путевима јасних утицаја српске илуминације на босанску, један од њих води у милешевски скрипторij из краја XIV и почетка XV века. С обзиром да су се у њему сигурно спроводиле оне идеје које су стваране у Милешеви[26] и карактеристичне за њу као уметничку целину, трагамо и за сличношћу Милешеве као уметничког споменика, са свим што то подразумева — архитектура, фреске, примењена уметност — са уметношћу у земљи Косача, и којој су и настали илуминирани рукописи о којима говоримо.

После распада Српског Царства, инкорпорирањем Милешеве у оквире босанске државе, крунисањем Твртка за краља у њој и пресељењем седишта митрополије у њу, Милешева је постала и седиште православља у Босни и као да се тада и тежиште многих збивања померило на ту страну. Значајну улогу у црквеном и духовном животу задржала је дуго — прво за време владавине Косача, на чијој се територији налазила, а затим и касније, за време турске власти, нарочито у Херцеговини. Та њена велика утицајна улога

23 Л. Цернић, *Писари ірачаничкоі (лиљанскоі) ӣролоіа-минеја, Аӣрибуција рукоӣиса као моіућносӣи реконсӣрукције ірађе скриӣӣорија,* Археографски прилози I, Београд 1979, 133—166; Л. Цернић, *О аӣрибуцији средњовековних сриских ћирилских рукоӣиса,* Зборник радова, Научни скуп Текстологија, САНУ, Београд 1981.

24 С. Радојчић, *Милешева,* 43.

25 Д. Медаковић, *Графика сриских шӣамӣаних књиіа XV—XVII века,* Београд 1968; В. Шалипуровић, *Милешевска шӣамӣарија 1544—1557,* Пријепоље 1972.

26 Значајно је мишљење Ђ. Радојичића да је српски родослов из седамдесетих година XIV века настао у Милешеви поводом припрема за крунисање бана Твртка за краља Босне и Србије 1377. год. Ђ. Сп. Радојичић, *Доба ӣосӣанка и развој сӣарих сриских родослова,* Историјски гласник 2, 1948, 21—36.

у земљи Косача уочена је на плану архитектуре.[27] Главне цркве, које су подигли Сандаљ Хранић и Стефан Вукчић — Горажде, Шћепан-Поље, Смоковац, Поди, Савина, садрже варијанту обновљеног рашког плана храма, коме припада и Милешева — једнобродна црква са ниским трансептом — у време доминације моравског триконхоса. Као катедрални храм у земљи Косача, Милешева је била и стални узор и директно је утицала и на план и на култ, те је већина храмова везана за култове неговане у Милешеви, што свакако није случајно — Св. Сава у Савини, Св. Стефан у Херцег-Новом, Св. Срђ и Вакх у Подима, Св. Стефан на Шћепан-Пољу. У XVI веку ова појава је добила знатно шире размере.

Повезаност уметности у долини Лима с другим деловима земаља Косача може се видети и у другим гранама уметности. Дуж Лима и у његовом сливу, подигнут је велики број надгробних споменика-стећака. Поједине некрополе, као она у Бучју, показују јаку повезаност са херцеговачком групом стећака. Они су чак ближи херцеговачким него стећцима из околине Новог Пазара и Сјенице.[28]

То говори о јединствености области Косача у XV веку, захваљујући добрим делом и православној милешевској митрополији, под чијом јурисдикцијом су биле њихове земље. Утицај српских надгробних споменика и надгробне тематике и иконографије на фрескама изнад њих, на стећке, првенствено оне у Херцеговини, на којима су се исти облици и теме претварали у специфичну камену варијанту, долазио је преко Милешеве и других маузолеја из лимске долине (Бање прибојске, Св. Петра и Павла у Бијелом Пољу). Преко Милешеве је ишао и пут до великих рашких споменика у долини Ибра: Жиче, Студенице, Граца, Сопоћана. Плоче и саркофази са покојницима са дигнутом руком у ставу молитве, штитови, мачеви и стреле, крстови, розете, лозе и спирале, кринови припадају репертоару српских надгробних споменика и њихових надгробних слика (Grabbild). То су и основне теме и мотиви стећака у Босни, а нарочито у Хуму. У преношењу надгробне иконографије — без обзира на стил и друге западне утицаје из приморја — лимска долина са Милешевом, центар култа и митрополије, имала је велики, још несагледан значај.

[27] В. Ђурић, *Милешева и дрински тип цркве*, Рашка баштина I, Краљево 1975, 15—26.

[28] Р. Станић, *Стећци у средњем Полимљу*, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића", IV, Пријепоље 1976, 111—128.

MILEŠEVA ET LA MINIATURE BOSNIAQUE

JOVANKA MAKSIMOVIĆ

Les manuscrits et enluminures de la Bosnie médiévale ont attiré depuis longtemps l'attention des chercheurs. Les circonstances politiques et religieuses compliquées qui au Moyen Age régnaient en Bosnie, de même que la persévérance manifeste de conserver tout ce qui est vieux et autochtone et n'accepter que difficilement les innovations dans toutes les sphères de la vie culturelle, ont résulté en des phénomènes étranges dans le domaine artistique, en des symbioses qui ne se rangent dans aucune catégorie historique de style. On peut reconnaître certains détails, mais il y en a toujours d'autres moins clairs, pendant que la structure de l'ensemble est généralement nouvelle, étrange, et son message est parfois inexpliquable. Dans le présent exposé nous traitons de la question très complexe des relations entre l'enluminure des manuscrits cyrilliques de Bosnie et les miniatures dans les manuscrits écrits dans le cadre de l'Etat médiéval serbe, en réalité, la question de l'influence serbe sur l'art de Bosnie et de la région de Hum. Les ouvrages spécialisés plus anciens ont suffisamment étudié la tradition autochtone de ces contrées et l'influence occidentale, négligeant l'influence byzantino-serbe, qui est pourtant visible dans le style iconographique et la décoration. Les éléments communs sont fréquents dans le répertoire des motifs peints, ce sont: le rapport entre le texte et l'image, la place du portrait des évangélistes, les noeuds formés par les troncs des grandes initiales, les initiales en forme de main tenant une feuille, les caractères ornés d'oiseaux, les vignettes rectangulaires garnies d'entrelacs, le dragon stylisé avec des ailes de chauve-souris, l'iconographie de St. Etienne et de l'Ascension, et aussi la Bénédiction des apôtres, qui caractérisent la peinture monumentale de Serbie, en particulier celle de Mileševa.

Mileševa a été incorporée à l'Etat de Bosnie après le démembrement de l'Etat de Nikola Altomanović, lorsque la plus grande partie de la vallée du Lim revint à la Bosnie. C'est à Mileševa que le roi Tvrtko a été couronné »roi de Serbie et de Bosnie« confirmant ainsi son droit de régner sur les deux pays. A cette époque l'influence serbe s'est trouvée accrue dans tous les domaines: dans le cérémoniel de l'Etat et de l'Eglise, la législation, l'écriture, le symbolisme. Le culte de St. Sava, pratiqué à Mileševa, s'est répandu à partir de son écritoire, en Bosnie, en même temps que ses livres et leurs illustrations. On ne sait pas exactement si c'est au XIII^{e} ou au XIV^{e} siècle que l'influence de cet écritoire a pénétré en Bosnie, mais elle est surtout visible au XVI^{e} siècle dans les manuscrits enluminés et les livres imprimés. Pendant le règne des Kosača, dont le territoire comprenait Mileševa, l'influence de celle-ci fut grande aussi bien au point de vue ecclésiastique que dans la vie spirituelle en général. Le rôle que son architecture a joué au point de vue de celles de Goražde, Šćepan Polje, Podi, Savina et ailleurs a déja été signalé. Le lien de l'art de la vallée du Lim avec les autres territoires des Kosača est visible aussi dans les autres branches de l'art. Il est surtout évident sur les »stećak« (monuments funéraires), étant donné que les »stećak« de la vallée du Lim sont plus proches de l'Herzégovine que de ceux de Serbie ou des autres contrées. Les dalles et les sarcophages avec l'effigie du mort en orant, la main levée en serment ornés de boucliers, d'épées, de flèches, de croix et de rosettes, de rinceaux, de spirales, et de lys, font partie du répertoire de l'ornementation des monuments funéraires serbes visible dans leurs représentations peintes. Cette propagation de l'iconographie funéraire, sans égard à son style, et aux influences occidentales venues du littoral, est du en grande partie à la vallée du Lim et à Mileševa, siège du métropolite et centre culturel. Cette influence, pour grande qu'elle soit n'a pas encore été étudiée.

ДЕСПОТ СТЕФАН ЛАЗАРЕВИЋ И МИЛЕШЕВА

МИЛОШ БЛАГОЈЕВИЋ

У средњовековној Србији прва дужност сваког владара била је стална брига о црквеним пословима, што се најчешће сводило на материјално потпомагање црквених установа и заштиту црквених интереса. Према обавештењима из манастирских повеља, такво је схватање било и озакоњено у доба цара Душана, па су због тога српски владари били дужни да „*йишу*" и издају своје хрисовуље најпре „*свеѿим*" и „*божанским*" црквама, затим, властели и властеличићима, и, најзад, свим осталим, међу које се убрајају и аутономни приморски градови.[1] Однос владара из династије Немањића и цркве не може се свести само на обичну сарадњу, зато што је делатност многих Немањића била уграђена у темеље и цркве и државе. Црква је са своје стране с разлогом указала највеће поштовање појединим Немањићима, што је опет допринело непрекидном повећавању угледа и изузетног поштовања целог владалачког рода. Цар Душан у својим исправама с поносом истиче: да је син „светог" краља Стефана Дечанског, да је унук „*свеѿоī*" краља Милутина, затим, да је „*ӣраунук*" првог српског светитеља и оснивача династије, светог Симеона и, најзад, да је још и „*ӣраунук*" првог српског архиепископа, светог Саве.[2] Толико светитеља међу својим прецима и тако славно порекло у српској држави нико није имао, па је због тога владалачки род који је потекао из „*свеѿоī корена*" постао у начелу незамењљив. Неће бити никаква случајност што у српској средњовековној држави нико није ни покушао да свргне с власти Немањиће. Борбе за престо биле су честе, али су увек вођене само између претендената који потичу из једног владалачког рода. У држави Немањића, бар према сачуваним обавештењима, није било ни социјалних немира, а нема ни покушаја да се постојећи поредак промени. Овако стабилним приликама у држави знатно је допринела српска црква, изградивши солидну идеолошку основу на коју се ослањао и постојећи поредак и владалачка власт Немањића.

Јурисдикција Српске православне цркве, од стицања аутокефалности па до распада Српског Царства, простирала се по правилу унутар политичких граница јединствене српске државе. Са коначним распадом Царства, што се подударило и с гашењем светородне лозе Немањића, уобичајени оквири црквене јурисдикције претрпели су битне промене.[3] Уместо једне јединствене државе створено је неколико самосталних области, а уместо једног краља или цара из старе династије, постојало више владара, односно обласних господара из нових и до тада непознатих владарских кућа. На својим територијама

[1] Љ. Стојановић, *Сѿаре срӣске ӣовеље и ӣисма*, I/1, Београд 1929, 93, 97. Ову констатацију потврђује и чињеница што је у Душановом законику првих 38 чланова било посвећено црквеној проблематици.

[2] С. Новаковић, *Законски сӣоменици срӣских држава средњеī века*, Београд 1912, 418, 435, 717. Наведеним примерима не исцрпљују се сви познати случајеви.

[3] О распаду Српског Царства исцрпно расправља: Р. Михаљчић, *Крај Срӣскоī Царсѿва*, Београд 1975.

обласни господари су преузели сва владарска права која су припадала Немањићима, а такође и све владарске обавезе, укључујући обавезе према српској цркви. Поједине цркве и манастири, епископије и митрополије, које су се нашле у оквирима неке самосталне области, биле су упућене на најтешњу сарадњу са господарем дотичне области. Настало стање је неповољно утицало на организационо и политичко јединство српске цркве, пошто је сваки игуман, епископ или митрополит у начелу требало да подржава политичку оријентацију свог обласног господара. Обавештења из сачуваних манастирских исправа уверавају нас да је таква сарадња постојала и да је била присна.[4] Будући да су се политички интереси обласних господара често међусобно укрштали па и сукобљавали, то су се онда црквени достојанственици у својој политичкој оријентацији, и мимо своје воље, нашли на различитим странама. Настало стање је било неприхватљиво за српску цркву и она је настојала да га измени. У немогућности да политички уједини српске области, Црква је ипак учинила оно што је могла. Потрудила се да учврсти и уздигне ауторитет једног обласног господара. Избор је с разлогом пао на кнеза Лазара, пошто је његова област од 1379. године постала најпространија, а политичка моћ највећа. Колико је све то тачно најбоље показује чињеница што се 1379. године сматрало да је од свих обласних господара једино кнез Лазар био позван да сазове сабор на којем је изабран патријарх Спиридон. Само пет година раније, када је биран Спиридонов претходник, патријарх Јефрем, заједно са кнезом Лазаром у сазивању сабора учествовао је и господар Зете Ђурађ I Балшић.[5]

Кнез Лазар, кнегиња Милица и њихов син Стефан Лазаревић штитили су интересе српске цркве, као што су то својевремено чинили владари из династије Немањића. Потпомагали су старе и угледне манастире, подизали су нове цркве и манастире у својој држави, указујући истовремено посебну пажњу светогорским манастирима.[6] Слично су чинили и други обласни господари у својим областима, можда не у таквим размерама као Лазаревићи. Видљива је била делатност браће Драгаш, Вука Бранковића и његових наследника, посебно у потпомагању светогорских манастира, а највише Хиландара.[7] У таквим околностима званична црква се није могла лако и трајно опредељивати само за једног обласног господара и његове наследнике, већ је повремено долазило до колебања у избору владара којем треба пружити највећу подршку. Колебању је у знатној мери допринела и променљива политичка моћ појединих обласних господара. До првог приметнијег колебања дошло је убрзо после погибије кнеза Лазара јуна 1389. године и смрти патријарха Спиридона у августу исте године. Тада је на чело српске цркве поново дошао бивши патријарх Јефрем, који се на том положају налазио први пут од 1375. до 1379. године.[8] После напуштања највишег достојанства у српској цркви, 1379. године, повукао се и живео 10 година у манастиру св. Арханђела код Призрена, тада у области Вука Бранковића.

[4] Присна сарадња постојала је између господина Константина Драгаша и епископа, чија су се седишта налазила у његовој области. По одлуци господина Константина, два епископа су утврдили спорне међе хиландарских земљопоседа (А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права*, Београд 1926, 169—171). За епископа пећког Марка поуздано се зна да је 1411. године сарађивао и с госпођом Маром, удовицом Вука Бранковића, и с деспотом Стефаном. Види: Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* IV, Београд 1923, бр. 6.112; *Историја српског народа* II, Београд 1982, 116. Посебно је занимљив случај сарадње милешевског митрополита Давида и херцега Стефана Вукчића Косаче. Види: С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић Косача и његово доба*, Београд 1964, 267; М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 90, 157, 180.

[5] М. Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф 1976, 101—126; Д. Богдановић, *Измирење српске и византијске цркве*, О кнезу Лазару, Београд 1975, 81—90. Ђ. Сп. Радојичић, *Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара*, Гласник Скопског научног друштва 21, Скопље 1940, 68.

[6] О томе постоји обимна литература. Исцрпан преглед најважнијих чињеница саопштавају: Г. Бабић и В. Ђурић (*Историја српског народа*, II, Београд 1982, 166—191).

[7] С. Новаковић, *Законски споменици*, 442—444, 446—448, 451—457, 459, 463, 464, 510—515, 528—533, 542, 765.

[8] М. Пурковић, *Српски патријарси средњег века*, 123—126.

Његов поновни долазак на чело Цркве више је одговарао интересима Вука Бранковића него интересима Лазаревића. Међутим, као што се својевремено кнез Лазар ослободио присуства патријарха Јефрема, избором патријарха Спиридона 1379. године, тако су се и Лазаревићи ослободили Јефремовог присуства 1390/91. године, избором патријарха Данила III. Са избором патријарха Данила, званична црква је почела опет, и то веома снажно, да подржава Лазаревиће и уздиже њихов углед.[9] Нови патријарх је без сумње учествовао у организовању преноса посмртних остатака кнеза Лазара из Приштине у Раваницу и у његовој канонизацији. Да би се што јаче и што брже учврстио култ новог српског светитеља, патријарх Данило је написао и: „Слово о кнезу Лазару". У његово доба написани су још неки култни списи, који су имали за циљ да прославе велику жртву кнеза Лазара.[10]

Неговање светитељског култа кнеза Лазара, поред чисто религиозних побуда, имало је и одређен политички циљ. После обављене канонизације кнеза Лазара, његовим малолетним синовима прибављен је изузетно висок углед у земљи, пошто су и они постали „изданци" новог и „светородног корена". Они су постали најдостојнији да владају очевом облашћу и да на том простору наследе изумрле изданке старог светородног корена — Немањиће. У сфери тадашње доктрине о српској државности и легитимитету владалачке власти, послужило је то Лазаревићима најпре као заштита од претензија Вука Бранковића, а касније и као подлога за још шире претензије Стефана Лазаревића. Са канонизацијом кнеза Лазара његови синови ипак нису били у потпуности изједначени с Немањићима, али су им се зато највише приближили од све српске господе. Учвршћивање и ширење култа новог српског светитеља, само по себи, није било довољно да би Лазаревићи стекли већа права на српске земље од осталих обласних господара. На тако су нешто и убудуће могли рачунати само ближи или даљи рођаци Немањића, што је опет требало и на више начина доказати.

Своје сродство с Немањићима најраније је истакао краљ Твртко I Котроманић, који је узео титулу краља Срба, Босне, Поморја, односно Приморја и Западних страна.[11] Прихвативши „*двосшруки венац*" као симбол двеју независних држава, државе Немањића и државе Котроманића, краљ Твртко истиче да је поред босанских владара наследио и своје „*шрародишеље*" — господу српску — али изреком не помиње ни светог Симеона нити светог Саву.[12] У то доба владар Срба који није поштовао култ светог Симеона и светог Саве није могао рачунати на подршку српске цркве, а у крајњој линији ни на подршку већине српског народа. Из познатих разлога босански краљеви нису могли исказивати потребно поштовање првим српским светитељима, па им је и поменута подршка била ускраћена. За разлику од краља Твртка, његов савременик господин Ђурађ II Балшић истиче 1386. године да је захваљујући молитвама својих „*шрародишеља*", светог Симеона и светог Саве, примио божанску благодат, а конкретно да је постао господар Зете и Поморске земље.[13] Мало се шта може рећи о стварном сродству Балшића и Немањића, али се показало да је неопходно истицати такво сродство у Зети, да би се што боље осигурао легитимитет власти. Требало је да прођу још пуне две деценије пре него што је и Стефан Лазаревић почео да истиче своје сродство с најстаријим српским светитељима.

У једној повељи коју је деспот Стефан издао манастиру Хиландару, као и у познатој повељи коју је издао манастиру Милешеви, говори се исцрпно о великој помоћи коју су му у различитим приликама пружили свети Симеон и свети Сава, а такође и о родбинским

[9] Ђ. Сп. Радојичић, *Избор џашријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара*, 67, 76—80.

[10] Недавно је о томе расправљао исцрпно: R. Mihaljčić, *Lazar Hrebeljanović, istorija, kult, predanje*, Београд 1984, 127—207.

[11] С. Ћирковић, *Сугуби венац*, Зборник Филозофског факултета у Београду, VIII—1 (1964), 343—370.

[12] Љ. Стојановић, *Сшаре срџске џовеље и џисма*, I/1, 75—82.

[13] Љ. Стојановић, *Сшаре срџске џовеље и џисма*, I/1, 110.

односима, пошто деспот Стефан назива прве српске светитеље својим „*йрародишељима*".[14] Ове би чињенице саме по себи биле довољне да привуку пажњу историчара, а посебно повеља издата манастиру Милешеви. У науци до сада није познат случај да је неки српски обласни господар поклањао земљопоседе неком манастиру, који би се налазио на територији другог обласног господара. Изузетак су у сваком погледу светогорски манастири. Пошто се обласни господари по правилу брину о црквеним установама на својој територији, могло би се претпоставити да је и Милешева у једном периоду доспела у политичке оквире Српске Деспотовине. У науци до сада нису пронађени ваљани докази који потврђују ову претпоставку, што не значи да садржина милешевске повеље не привлачи пажњу из других разлога.[15] Садржину ове исправе као и поруку коју доноси, најбоље је посматрати напоредо са садржином неких исправа које је Стефан Лазаревић издао Хиландару. То је потребно учинити због тога што је култ светог Симеона и светог Саве посебно негован у Хиландару на Светој Гори, а у српским земљама у манастирима Студеници и Милешеви, од којих се први због тога назива „*лавром Свешоī Симеона*", а други „*лавром Свешоī Саве*".[16] Да су на неки начин сачуване студеничке повеље, и оне би за ову анализу биле веома корисне.[17] На такав прилаз назначеној проблематици упућује и чињеница што се у иконографији први српски светитељи често приказују заједно,[18] као и чињеница што се у биографијама за светога Симеона и светога Саву истиче да су сачињавали: „*добар једнохрамни суйруī*" или „*боīоносни суйруī*", тј. да сачињавају пар, односно такву везу или спрегу која је способна да чини богоугодна дела.[19]

Од хиландарских исправа треба имати у виду све оне повеље које је издао Стефан Лазаревић као деспот, а на првом месту повељу којом се Хиландару поклања годишње по 100 литара сребра од новобрдске царине. У науци се за ову исправу узима, као и за већ поменуту милешевску повељу, да су издате 1405. године.[20] Наведено датирање не почива на чврстим основама, већ се заснива на неким подацима из биографије деспота Стефана који се односе на збивања после битке код Ангоре 1402. године. Такви су подаци заиста могли доспети у неку исправу која је била издата 1405. године, али исто тако и у повеље које би биле издате неку годину раније или касније. Управо због тога би требало потражити чвршће ослонце за датирање поменутих исправа. То би нам помогло за потпуније осветљавање политичких претензија деспота Стефана, а затим и у тражењу одговора: када је и зашто је дошло до ближе сарадње деспота Стефана са најугледнијим српским манастирима.

У науци је недавно скренута пажња на чињеницу да Стефан Лазаревић није самостално издао ни једну манастирску исправу док се у животу налазила његова мајка кнегиња Милица.[21] Све исправе које су Лазаревићи издали до новембра 1405. године, по правилу издају заједно кнегиња Милица и њени синови, Стефан и Вук Лазаревић. Такав је био случај и са повељом у којој се дозвољава деспотици Јевпраксији, боље познатој као

[14] Повеље су до сада више пута издате, види: F. Miklošich, *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Viennae 1858, 331—334; С. Новаковић, *Законски сйоменици*, 462, 607 (скраћено); Ђ. Трифуновић, *Десйош Сшефан Лазаревић, књижевни радови*, Београд 1979, 148—151.

[15] За сада о томе нема никаквог наговештаја у литератури, па ни у најновијој: *Исшорији срйскоī народа*, II, Београд 1982.

[16] В. Марковић, *Православно монашшво и манасшири у средњовековној Србији*, Сремски Карловци 1920, 62, 80.

[17] О проблемима оснивачке повеље манастира Студенице, као и о манастирским поседима, исцрпно: С. Ћирковић, *Сшуденичка йовеља и сшуденичко власшелинсшво*, Зборник Филозофског факултета у Београду, XII—1 (1974), 311—319.

[18] Д. Милошевић, *Иконоīрафија свешоīа Саве у средњем веку*, Сава Немањић — Свети Сава, историја и предања, Београд 1979, 279—318. Види и слике приложене уз овај рад: слика бр. 7, 14, 18, 28, 30, 35.

[19] Доментијан, *Живош Свешоīа Симеона и Свешоīа Саве*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1865, 161, 167, 172; Теодосије, *Живош Свешоīа Саве*, изд. Ђ. Даничић, Београд 1860, 44.

[20] Преглед досадашњих издања поменуте хиландарске и милешевске повеље деспота Стефана, као и године издања саопштава: Ђ. Трифуновић, *Десйош Сшефан Лазаревић, књижевни радови*, Београд 1979, 202—206.

[21] М. Благојевић, *Савладарсшво у срйским земљама йосле смрши цара Уроша*, Зборник радова Византолошког института, 21, Београд 1982, 185—198.

монахињи Јефимији, да поклони село Јабучје манастиру Хиландару.[22] Повеља је датирана са 6913. годином од стварења света, што одговара периоду од 1. септембра 1404. до 31. августа 1405. године. Колико је могло да се утврди, деспот Стефан је први пут самостално издао једну повељу 2. децембра 1405. године.[23] Његова самосталност као да још није била потпуна, пошто су на печату ове повеље утиснута имена и деспота Стефана и његовог брата господина Вука.[24] На основу ових чињеница може се закључити да поменута хиландарска исправа, о поклону 100 литара сребра од новобрдске царине, није била издата пре 1406. године. Садржина саме исправе, као и утврђене историјске чињенице, омогућавају да се утврди и датум после којег није могла бити издата. При крају поменуте исправе, у молби коју деспот Стефан упућује својим будућим наследницима да поштују садржину издате исправе, на првом се месту као потенцијални наследник помиње брат, затим син, па унук и остали рођаци.[25] У науци је одавно утврђено да је брат деспота Стефана, господин Вук Лазаревић, погинуо у турским међусобицама 1410. године, па се после тог времена на њега није могло рачунати као на наследника престола. Време издавања се може још сузити, пошто је између Стефана и Вука Лазаревића 1409. године дошло до оружаног сукоба, који је довео до поделе наследних земаља кнеза Лазара. Не изгледа нимало вероватно да би деспот Стефан 1409. године уврстио свог брата у потенцијалне наследнике. Остаје као извесно да је поменута исправа била издата пре 1409. године. Један запис који је за собом оставио Григорије Хиландарац уверава нас на посредан начин да је поменута исправа била издата пре 1408. године,[26] а по свој прилици у јесен 1406. године.[27]

У односима између деспота Стефана и манастира Хиландара долазило је повремено до прекида, нарочито у првим деценијама његове владавине. Прекид се испољавао на више начина, углавном због тога што су крајем XIV века Бранковићи стекли велики утицај у најугледнијем српском манастиру.[28] Односи између деспота Стефана и хиландарских монаха дефинитивно су сређени 1406. или 1407. године. Тада су хиландарски монаси прихватили деспота Стефана за свог ктитора и легитимног наследника Немањића, а он се са своје стране обавезао да ће материјално потпомагати манастир, и то поклоном од 100 литара сребра годишње.[29] Статус који му хиландарски монаси признају, деспот Стефан описује следећим речима: „Милошћу великог господара мојега Исуса Христа,

[22] А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права*, Београд 1926, 190—191.

[23] Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* I/1, 200—204.

[24] М. Благојевић, *Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша*, 195, 196.

[25] Fr. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, Vienae 1858, 333; Ђ. Трифуновић, *Деспот Стефан Лазаревић, књижевни радови*, 149, 163.

[26] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, 3, Београд 1905, бр. 4953; исто, књ. 6, Сремски Карловци 1926, бр. 10032—3; Ђ. Трифуновић, *Деспот Стефан Лазаревић*, 177—181 (превод). Из записа који је оставио монах Григорије Хиландарац 1408. године сазнајемо да је он преписао једну књигу (Зонарин Паралипомен) за деспота Стефана Лазаревића. Преписивање ове књиге деспот Стефан је поверио хиландарском свештеноиноку Тимотеју, који је убрзо после тога постао игуман манастира Хиландара. Нови игуман Тимотеј поверио је преписивање књиге већ поменутом монаху Григорију, који је започети посао привео крају 1408. године. На основу тога лако се може закључити да је прошло прилично времена откако је Тимотеј прихватио обавезу да препише књигу, па док је Григорије завршио преписивање. Исто се тако може закључити да је 1408. године, а вероватно и нешто раније, деспот Стефан осигурао свој утицај у Хиландару.

[27] На претпоставку да је поменута повеља била издата у јесен 1406. године упућује нас једна повеља коју су Бранковићи издали Хиландару 15. октобра 1406. године. Овом је повељом било одређено да се хиландарској болници даје годишње по 100 унчи сребра, и то од прихода који се убире на име царине на тргу у Великој Хочи. Мишљења смо да су Хиландарци напоредо осигуравали приходе и манастиру и болници, тј. 100 литара сребра за манастир из Новога Брда и 100 унчи сребра за болницу из Велике Хоче. Да је деспот Стефан заиста учврстио свој утицај у Хиландару, односно да је стекао ктиторска права, уверава нас и његова повеља коју је издао Хиландару 8. VI 1411. године. Тамо се помињу тзв. „*келије Герасимовске*“ које су припадале деспоту Стефану одраније (С. Новаковић, *Законски споменици*, 465; F. Miklošich, *Monumenta Serbica*, 570). Све наведене чињенице уверавају нас да је повеља деспота Стефана, којом поклања Хиландару 100 литара сребра, била издата после 1405, а пре 1408. године, вероватно у јесен 1406. године.

[28] *Хиландар*, Београд 1978, 46 (Д. Богдановић).

[29] F. Miklošich, *Monumenta Serbica*, 331—333; С. Новаковић, *Законски споменици*, 462; Ђ. Трифуновић, *Деспот Стефан Лазаревић*, 148, 149.

заступством пресвете Богородице и молитвама светих ми господара и отаца и прадедова и ктитора Симеона и Саве доброверни деспот Стефан, господар свих Срба и Подунавља и великог српског царског манастира што је на Светој Гори Атонској ктитор и најприснији".[30] У наведеном цитату јасно је описано схватање деспота Стефана, које прихватају и хиландарски монаси. Он сматра себе господарем свих Срба, што у то доба није одговарало чињеничном стању. Деспот Стефан за себе каже да је и законити наследник Немањића. Свети Симеон и свети Сава су његова „*свеша іосиода*", тј. претходници на власти, а он је њихов наследник. Према тадашњим схватањима први српски светитељи су у сваком погледу изједначени са старијим светитељима хришћанске цркве, али они се истовремено рачунају и у „*прадедове*" деспота Стефана, па је он и по родбинској линији законити наследник њихових добара на земљи. Познато је да су свети Симеон и свети Сава били први ктитори „великог српског царског манастира" Хиландара, али од тренутка издавања поменуте хиландарске исправе, ктиторска права тзв. „*друіоі*" ктитора припадају деспоту Стефану, па је он и у том погледу законити наследник првих Немањића.[31] Стефан Лазаревић је себе сматрао и једним од најприснијих сарадника Хиландара, или, како се у то доба говорило, једним од „*унушрашњих*".[32] Краће речено, деспот Стефан је у то доба сматрао себе легитимним наследником Немањића, а такво је схватање било прихваћено, не само у његовој држави, већ и међу хиландарским монасима. У уводном делу повеље он се топло захваљивао богу што га је избавио из најтежих искушења. Развијајући даље своју мисао и приводећи је крају, деспот Стефан посебно наглашава да је захваљујући највишој инстанци постављен: „за самодршца и владара очинског дела", односно „*жребија*", али истовремено и да је: „*йоверен ширинама срйске земље*".[33] На овај је начин јасно истакнута разлика између територије којом он непосредно влада и крајева на које полаже одређена права. Најстарији син кнеза Лазара био је пуноправни владар једино у области наслеђеној од оца („*отачаско ждребије*"), али су истовремено његове претензије обухватале свеукупно пространство српских земаља. Деспот Стефан је тада господарио само једним делом старих немањићких земаља, али му је зато највиша инстанца поверила старање и о преосталом простору, без обзира што су на том простору стварну власт имали други обласни господари. Према томе, у уводном делу поменуте хиландарске повеље биле су изложене најважније тачке политичког програма деспота Стефана. Почетком XV века он гледа на српске земље као на једну целину, коју у политичком погледу треба чвршће повезати па и ујединити. Таква је дужност пала у део њему лично као Немањином „*йраунуку*", поготово што је он, а не неки други обласни господар, био божији изабраник који је поверен „ширинама" српске земље. До 1406. године такво се схватање изградило и учврстило у држави Лазаревића, да би у то доба постало прихватљиво и за хиландарске монахе.

Не може се поуздано утврдити време када је код Стефана Лазаревића сазрела идеја да окупи и уједини све српске земље, али је она свакако почела да се спроводи у дело после битке код Ангоре. Убрзо после ове битке Стефан Лазаревић је у Цариграду добио деспотски венац, па је тако узвисио своје владарско достојанство изнад достојанства других обласних господара.[34] Некако у исто време он је забележио и неколико крупних поли-

[30] Ђ. Трифуновић, *Десиош Сшефан Лазаревић*, 162 (превод).

[31] О „другом" ктитору опширније: С. Троjицки, *Кшишорско йраво у Византији и у Немањићкој Србији*, Глас САНУ 168, Београд 1935, 97.

[32] У самој повељи деспот Стефан каже да је постао Хиландару: „хтитоу' же и вьноутрьныи" (Ђ. Трифуновић, *Десиош Сшефан Лазаревић*, 148). Средњовековна реч „вьноутрьнь" могла је значити исто што и латинска реч internus или intimus. У хиландарској повељи деспота Стефана она значи управо што и реч „intimus" (види: Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних сшарина срйских*, I, Београд 1863, 179).

[33] У оригиналном тексту стоји: „Єл'ма же самодрьжьць и владыка отьчьскомоу ждрѣбию и широтамь срьб'скыє землє вьвѣрєнь от бога вѣнчахь се" (Ђ. Трифуновић, *Десиош Сшефан Лазаревић*, 148, 149).

[34] Б. Ферјанчић, *Десиоши у Византији и јужнословенским земљама*, Београд 1960, 9—26, 182—186.

тичких успеха. Успео је оружјем да се одупре нападима Турака и Бранковића. Постао је савезник и вазал угарског краља, а заузврат је добио Мачву, Београд и Голубац, да би у кесару Угљеши, господару Врања, Иногошта и Прешева, стекао и савезника и вазала.[35] Овде треба још додати да је са Балшићима и пре и после 1402. године имао пријатељске и срдачне односе.[36] Значајни политички успеси, постигнути у кратком времену, уливали су наду да ће доћи до брзог окупљања или уједињења српских земаља, свакако на челу са деспотом Стефаном. Овакве тежње нису одговарале интересима Турака, па ни других обласних господара, и они су настојали да то осујете. У току 1409. године деспот Стефан је претрпео тешке губитке. Нападнут истовремено од Турака, Бранковића и Вука Лазаревића, био је приморан да са братом Вуком подели наследне земље Лазаревића.[37] Са насталим стањем деспот Стефан се није помирио. Искористивши турске међусобице, он је већ 1410. године поново ујединио подељену земљу, да би 1411. године приморао и Бранковиће да му се трајно потчине и постану његови вазали.[38] Његов политички програм окупљања и повезивања српских земаља почео је поново да се остварује. Изван јачег и непосредног утицаја деспота Стефана остале су само оне земље Немањића које су се нашле у оквирима босанске државе, тачније у области војводе Сандаља, а једним делом и у области кнеза Павла Раденовића.[39] У овим крајевима деспот Стефан није могао снагом оружја да прошири своју превласт, а не знамо ни да ли је тако нешто и покушао.

Односи између Стефана Лазаревића и војводе Сандаља, колико је у науци познато, дуго времена нису били ни савезнички ни пријатељски, пошто су се њихови интереси на више страна укрштали и сукобљавали. Позната су вишегодишња настојања војводе Сандаља да припоји својој области Зету, што ни у ком случају не би одговарало интересима Лазаревића.[40] Познато је такође да су се у првој деценији XV века деспот Стефан и војвода Сандаљ налазили у противничким таборима, када су између Жигмунда Луксембуршког и Ладислава Напуљског вођене вишегодишње борбе за угарски престо.[41] Имајући у виду наведене чињенице, с правом се може поставити питање: када је за деспота Стефана настао повољан тренутак да Милешеву обдари земљопоседима. Једва се може и претпоставити да је до тога дошло у периоду док су односи између двојице обласних господара били затегнути или непријатељски. Мала је вероватноћа да би манастир Милешева ризиковао да изгуби наклоност свог обласног господара, примајући земљопоседе из руку његовог политичког противника. До успостављања пријатељских односа између деспота Стефана и војводе Сандаља дошло је свакако крајем 1411. године. Тада се војвода Сандаљ оженио госпођом Јелом, сестром деспота Стефана, а у то доба већ удовицом зетског господара Ђурђа II Балшића.[42]

На основу изложених чињеница намеће се претпоставка, како су се тек после 1411. године стекле повољне околности да деспот Стефан обдари Милешеву земљопоседима. Садржина повеље, која је поводом тога и издата, омогућава да се провери исправност саопштене претпоставке. У уводном делу повеље деспот Стефан даје на знање свима: „како многим милосрђем и неизрецивом милошћу светих мојих господара и ктитора српских светога Симеона, самодршца српског и мироточца, и светога Саве, великог архиепископа српског, који многом својом милошћу бејаху посредници за моју недостојност

[35] Подробније о томе: *Историја српског народа* II, Београд 1982, 65—78, 115.

[36] *Историја Црне Горе* II/2, Титоград 1970, 81, 83, 88, 94, 96.

[37] *Историја српског народа* II, 81, 82.

[38] *Историја српског народа* II, 82—87, 116, 117.

[39] С. Ћирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, Београд 1964, 178—183, 215.

[40] С. Ћирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, 178—180, 208, 209; *Историја Црне Горе* II/2, 65—67, 89, 90, 94, 95, 97, 102.

[41] Познато је да је деспот Стефан постао вазал угарског краља Жигмунда 1403/4. године и да се од тада налазио на његовој страни, док се војвода Сандаљ у првој деценији XV века налазио на страни Ладислава Напуљског. Више о томе: С. Ћирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, 199, 200, 203—206, 208, 211—214.

[42] *Историја Црне Горе* II/2, 102.

у Господу, и молитвама њиховим често спасен бих на мору и на суву, у бојевима и у различитим невољама и нападајима непријатеља. Чак и јадну душу моју од врата смртних повратише и молитвама њиховим од свих творца и владике по други пут живот ми се дарова".[43] У овом подужем цитату, уз много уопштавања, ако смо то добро разумели, саопштено је неколико занимљивих историјских чињеница. Свети Симеон и свети Сава названи су *„господарима и ктиторима српским"*, а пошто се у титулатури деспота Стефана редовно наглашава да је *„господар Срба"*, онда је он њихов легитимни наследник у владарским па и у ктиторским правима. Први српски светитељи пружили су му неизмерну помоћ у различитим приликама, па су чак једном повратили његову душу *„од врата смртних"*, на тај начин што је Творац свега услишио њихове молитве и по други пут му даровао живот. На први поглед ова констатација и по времену и по садржини изгледа прилично неодређена, али сматрамо да се односи на неку тешку болест коју је деспот Стефан једва преболео. У науци је одраније познато да је деспот Стефан током свог живота био неколико пута озбиљно болестан. Први пут се то догодило, по свој прилици, у јесен 1408. године, па су Дубровчани поводом тога изразили велику спремност да пошаљу свог лекара у Србију.[44] На основу ове чињенице могло би се даље закључити да је милешевска повеља била издата тек после оздрављења деспота Стефана, односно после децембра 1408. године.

Такво датирање на посредан начин потврђују и друга казивања, која су забележена у уводном делу милешевске повеље. Тамо се деспот Стефан захваљивао светом Симеону и светом Сави што је захваљујући њиховим молитвама често био спасен: „на мору и на суву, у бојевима и у различитим невољама и нападима непријатеља". Пошто је деспот Стефан заиста учествовао у многим бојевима и био изложен нападима непријатеља, то нам онда ове чињенице не могу помоћи код датирања милешевске повеље. Више о томе говори израз да је био спасен и *„на мору"*. У науци је утврђено да је Стефан Лазаревић предузео два дужа путовања по мору. Први пут на повратку из Цариграда, преко острва Митилене до Зете 1402. године, а други пут 1410. године, када је пловио Црним морем, враћајући се из Цариграда преко Влашке у Србију.[45] Описујући ово друго путовање, Константин Филозоф каже да је оно било заиста драматично. Јака бура и велики таласи захватили су и раздвојили бродове на којима су се налазили деспот Стефан и кесар Угљеша, господар Врања, Прешева и Иногошта, али су се они великим чудом поново састали и избавили.[46] Уколико се већ помињана захвалност за спасење *„на мору"* односила на ову пловидбу, онда би милешевска повеља могла бити издата тек после јула 1410. године.

У прилог таквог датирања иде и начин помињања будућих наследника деспота Стефана у милешевској повељи. У завршном делу исправе он по обичају моли будућег наследника да поштује све што у повељи пише, било да то буде неко: „од *сродника* наших или било ко од побожних".[47] Молба је уопштена. Упућена је свим рођацима и побожним хришћанским владарима, а не посебно брату, сину, унуку, па тек онда рођацима, као што је то било учињено у хиландарској повељи која је била издата 1406. или 1407. године.[48]

43 Превод: Ђ. Трифуновић, *Десйоӣ Сӣефан Лазаревић*, 164.

44 Почетком августа 1397. године: „неко од Лазаревића био је болестан", каже М. Пурковић, али не знамо ко. Могао је то бити Стефан или Вук Лазаревић, али вероватније њихова мајка кнегиња Милица. Насупрот овој неизвесности, поуздано се зна да је у јесен 1408. године озбиљно био болестан деспот Стефан, па се дубровачки општински лекар обавезао 14. октобра 1408. године: „да оде деспоту Стефану да га оперише" (М. Пурковић, *Кнез и десйоӣ Сӣефан Лазаревић*, Београд 1978, 45, 85, 86).

45 М. Пурковић, *Кнез и десйоӣ Сӣефан Лазаревић*, 66—68, 94; Ђ. Трифуновић, *Десйоӣ Сӣефан Лазаревић*, 22, 23, 29.

46 Константин Филозоф, *Живоӣ Сӣефана Лазаревића*, изд. В. Јагић, Гласник СУД 42, Београд 1875, 296. Види и превод: Л. Мирковић, *Сӣаре срӣске биоīрафије XV и XVII века*, Београд 1936, 94.

47 F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, 333; Ђ. Трифуновић, *Десйоӣ Сӣефан Лазаревић*, 151, 165.

48 Види нап. 27. Садржину молбе види у издањима повеље: F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, 333; Ђ. Трифуновић, *Десйоӣ Сӣефан Лазаревић*, 149.

Начин формулисања молбе у милешевској повељи подсећа на молбу која је садржана у једној повељи деспота Стефана и која је издата Хиландару 8. јуна 1411. године.[49] Тамо се на првом месту такође моле *„сродници"*, а онда и неко други од православних хришћана, уколико постане владар у земљама Лазаревића. Изостављање *„браша"* као могућег наследника привлачи посебну пажњу, пошто је Вук Лазаревић годинама делио власт са старијим братом Стефаном и важио као његов потенцијални наследник.[50] До изостављања *„браша"* морало је доћи у молбама свих оних повеља које је деспот Стефан издао после 1410. године, а вероватно и 1409. године, пошто је господин Вук Лазаревић погинуо у турским међусобицама јула 1410. године.[51]

Досадашња анализа уверава нас да је милешевска повеља могла бити издата после 1410. године, али се ова граница може још померити. На такав закључак упућује начин давања имунитетских права милешевским селима. Својом повељом деспот Стефан је поклонио манастиру Милешеви пет села у Моравици, и то: два Гугља, Храсно Поље, Шемгоњ и Рупељево.[52] За целокупно становништво ових села било је предвиђено: „да су слободни две године од унча, а пет година да су слободни од свих работа господства ми и малих и великих, и од војнице и од градозиданија и од свих данака господства ми, осим унча".[53] У овом случају ослобађање од фискалних обавеза је делимично и временски ограничено. На основу расположивих података поуздано се може утврдити да је деспот Стефан вршио селективно ослобађање манастирских села од најважнијих обавеза у последњој деценији своје владавине.[54] Он је, додуше, 1411. године ослободио хиландарска села у околини Новог Брда од разних работа и данака, али их није ослободио од *„војнице"* и *„данка їосиодскоі"*, под којим се подразумевају летње и зимске унче.[55] У то доба *„унча"* је тежинска јединица као дванаести део литре, али и обрачунска јединица која садржи 20 сребрних динара.[56] Рат с Турцима и стална опасност која је претила с те стране, нису дозвољавали да се држава лишава и најмањег дела материјалних средстава, којима се обезбеђивало вршење војне службе. Нешто повољније прилике су настале тек 1413. године, када су војске деспота Стефана, његових савезника и султана Мехмеда потукле војску принца Мусе, у то доба огорченог непријатеља деспота Стефана. За велику помоћ коју је пружио султану Мехмеду стекао је његову трајну наклоност, па је могао рачунати да бар неко време неће бити узнемириван с те стране.[57] Познајући добро Турке и варљивост среће, деспот Стефан се више није усуђивао да потпуно ослободи манастирске поседе од оних обавеза које су осигуравале редовно вршење војне службе. Такав уступак није био учињен ни милешевским селима у Моравици.

Начин ослобађања манастирских села од најважнијих фискалних обавеза и сређивање односа с Турцима 1413. године уверавају нас да милешевска повеља није била из-

[49] F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, 571.

[50] М. Благојевић, *Савладарсшво у срйским земљама йосле смрши цара Уроша*, 185—198.

[51] М. Пурковић, *Кнез и десйош Сшефан Лазаревић*, 95.

[52] Ђ. Трифуновић, *Десйош Сшефан Лазаревић*, 151; F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, 334.

[53] Види нап. 52. Превод: Ђ. Трифуновић, *Десйош Сшефан Лазаревић*, 165.

[54] Деспот Стефан је 1417. године први пут извршио делимично ослобађање оне поседе манастира Ватопеда који су се налазили у околини Новог Брда (А. Соловјев — В. Мошин, *Грчке йовеље срйских владара*, Београд 1936, 305). Десет година касније (1427) деспот Стефан је делимично ослободио поседе Лавре Св. Атанасија, који су се налазили код Параћина (С. Новаковић, *Законски сйоменици*, 500). Овде свакако треба придружити и обавештења из једне повеље коју је издао 1428. године господин Ђурађ Бранковић у манастиру Св. Пантелејмона. Он је у ствари само потврдио делимично ослобађање манастирских поседа, које је извршио његов претходник, деспот Стефан Лазаревић. Треба још рећи да господин Ђурађ Бранковић није ослобађао од „турске плате" 1419. године поседе манастира Св. Павла, који су се налазили у његовој области (С. Новаковић, *Законски сйоменици*, 531). Све ово показује да су манастирски поседи у Србији били делимично ослобађани од најважнијих обавеза у периоду од 1417. до 1428. године, а вероватно и неку годину раније, али ипак не пре 1413. године, када су окончане династичке борбе у Турској.

[55] F. Miklosich, *Monumenta Serbica*, 571; С. Новаковић, *Законски сйоменици*, 466.

[56] О „унчи" као фискалној обавези види: *Исшорија срйскоі народа* II, 122—124.

[57] Константин Филозоф, *Живош Сшефана Лазаревића*, Гласник СУД 42, 309; Превод: Л. Мирковић, *Сшаре срйске биоірафије XV и XVII века*, 106.

дата пре 1413. године, али ни много касније. Таквом датирању иде у прилог и чињеница што је исте године војвода Сандаљ дошао с војском у Деспотовину да помогне деспоту Стефану у рату против принца Мусе.[58] Овим је чином њихово пријатељство и савезништво осведочено на најбољи начин. У њиховим односима наступио је период присне сарадње, па је деспот Стефан, вероватно са знањем војводе Сандаља, могао обдарити Милешеву земљопоседима који су се налазили у Деспотовини, а да тиме не изазове подозрење на другој страни. Из разумљивих разлога у милешевској повељи деспот Стефан не ставља у први план и не истиче непосредно своје претензије на све српске земље, као што је то учинио 1406. или 1407. године у хиландарској повељи, али зато не пропушта прилику да нагласи, како су му свети Симеон и свети Сава пружали велику помоћ и заштиту. Ни у једној повељи Лазаревића нису у толикој мери хваљене и уздизане заслуге првих српских светитеља. Они су по речима деспота Стефана били његови стални посредници и молиоци на небу, али зато је он био њихов изабраник у српској земљи. Издајући милешевску повељу деспот Стефан није напустио свој политички програм окупљања и повезивања свих српских земаља, већ га је само прилагодио постојећим приликама. За разлику од области кесара Угљеше и Бранковића, област војводе Сандаља није била потчињена деспоту Стефану, као што то није била ни Зета Балшића 1413. године, али су се зато ове две последње области чврсто повезале са Деспотовином родбинским и савезничким везама. У процесу поновног окупљања и уједињавања свих српских земаља, најугледнији српски манастири, Хиландар, Студеница и Милешева, где је култ светог Симеона и светога Саве особито поштован и негован, вршили су своју историјску мисију и у првим деценијама XV века.

LE DESPOTE STEFAN LAZAREVIĆ ET LE MONASTÈRE DE MILEŠEVA

MILOŠ BLAGOJEVIĆ

Dans sa présente contribution l'auteur expose ses efforts de fixer exactement la date de l'émission de deux chartes du despote Stefan Lazarević, puisqu'elles ne sont pas datées. Par la première charte le despote Stefan octroie au monastère de Chilandar 100 livres d'argent par an; par la seconde il inclut 5 nouveaux villages dans le domaine de Mileševa. L'opinion avait prévalu chez les experts que ces deux chartes avaient été émises en 1405. Cependant, M. Blagojević avance, avec de forts arguments à l'appui, que la charte octroyant à Chilandar 100 livres par an a été émise probablement en automne 1406 ou, au plus tard, au courant de l'année 1407, pendant que celle de Mileševa a dû être émise probablement en 1413, ou à peu près à cette époque.

La définition exacte de l'année d'émission de ces chartes était nécessaire pour plusieurs raisons, en premier lieu parce que, dans les préambules à ces deux chartes, le despote Stefan expose son programme politique de réunion et d'unification de tous les pays serbes. L'on sait qu'après la mort de l'empereur Uroš (1371) les pays serbes avaient été réellement et aussi légalement partagés en quelques provinces autonomes. Le despote Stefan s'efforça de les unir à nouveau, ou du moins de les relier entre elles par une ferme alliance. Pour arriver à ce but, le despote Stefan faisait valoir ses droits de descendant et héritier légitime de la plus ancienne branche des Nemanjić, quoiqu'il n'y fut lié que du côté féminin. Il pouvait aussi prouver ses droits légitimes en assumant les devoirs des Nemanjić, en particulier celui de fondateur et protecteur des monastères de Chilandar, Mileševa, et probablement aussi de Studenica.

[58] С. Ћирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, 241; М. Пурковић, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, 104.

УЛОГА И ЗНАЧАЈ МАНАСТИРА МИЛЕШЕВЕ У ХИСТОРИЈИ СРПСКОГ НАРОДА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ ДО ОБНОВЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ 1557. ГОДИНЕ

БОРИС НИЛЕВИЋ

У средњовјековној босанској држави није било државне вјере као у сусједној Србији, Бугарској и Хрватској, него су се непрестано кроз стољећа бориле за примат три вјероисповиједи: католичка, патаренска и православна. Све је било нестално, пролазно и несигурно, почев од карактера доминирајућих велможа. Ипак су постојала нека упоришта тог друштва, те државе, која је, како веле стари Дубровчани, са шаптом нестала под налетом Османлија. Један од тих ослона је и манастир Милешева, са моштима светог Саве, који је много дао босанској медиевалној надградњи на државно-правном, религијском и умјетничком пољу.

I

Манастири и цркве православне у средњовјековној Босни и Херцеговини досежу у дубоку старину. По Клаићу, манастири се у Босни помињу још у XI стољећу.[1] Цркве су биле у саставу епископија које је почетком XIII стољећа оснивао Сава Немањић за сљедбенике православне вјере. Тада је Босна остала без епископа, пошто није спадала под српску државу. Њени вјерници су признавали за свог црквеног поглавара епископа српског (дабарског) за Полимље, који је резидирао у манастиру св. Николе у Бањи код Прибоја на доњем Лиму.[2] Судбина овог манастира послије пропасти Николе Алтомановића још није докучива. Преовладава мишљење да је након подјеле Николиних земаља између Твртка и Лазара припао Босни и да је „под овим владарем укинута дабарска епископија, а сједиште епископа пренесено у манастир Милешево. Ни за једну ни за другу тврдњу нема за сада поузданих доказа".[3] Бања, ипак, пада све више у заборав, а Милешева се активира као вјерски центар у држави Твртка и Косача. „О самој дабарској епископији, познати нам извори ћуте. Као што не говоре о Николи Дабарском као епископском седишту, тако исто ништа поуздано не кажу ни о такозваном пресељењу ове епархије у Милешево".[4]

И о милешевској митрополији се зна веома мало. Подјелом Алтомановићевих земаља између кнеза Лазара и бана Твртка Босни је припао манастир Милешева. Манастир је био „одсечен од свога православнога залеђа, али је већ тада био предодређен да постане црквено средиште православних у Босни".[5] Ова богомоља имала је ранг ставропигијал-

[1] Klaić V., *Poviest Bosne do propasti kraljevstva*, Zagreb 1882, 346 (Klaić V., *Poviest Bosne*).

[2] Klaić V., *Poviest Bosne*, 346; Станојевић Ст., *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка*, I књига, Загреб, без године издања, 122, 539 (Станојевић Ст., *Народна енциклопедија* I); *Enciklopedija Jugoslavije* 2, Zagreb 1956, 639 (*Enciklopedija Jugoslavije* 2); Шакота М., *Ризница манастира Бање код Прибоја*, Београд 1981, 9, 11 (Шакота М., *Ризница манастира Бање*).

[3] Шакота М., *Ризница манастира Бање*, 17.

[4] Иста, исто, 17.

[5] Ћирковић С., *Пријепоље у средњем веку*, Симпозијум: Сеоски дани Сретена Вукосављевића, III, Пријепоље 1976, 219 (Ћирковић С., *Пријепоље*).

ног манастира и по угледу „заузимала је друго место међу српским црквама, одмах иза Студенице: у средњовековним споменицима увек се спомиње као велика лавра, велика црква, велики манастир. . .“.[6]

Милешева је у босанској државно-правној хисторији имала удјела у двије ствари: у крунисању бана Твртка 1377. године за краља Србије и Босне, као и у формирању херцешког достојанства, односно обиљежја титуле Стефана Вукчића из 1448. године „херцег од светога Саве“.

Твртко се крунисао на Митровдан (26. октобра) 1377. године у „српској земљи“, можда у „манастиру Милешеву, месту особитог култа светога Саве, оснивача српске цркве“.[7] Зашто ријеч можда која изражава сумњу у Твртков чин крунисања у овој богомољи? Хисторичари углавном користе податак опата Мавра Орбинија да је милешевски митрополит са својим монасима 1377. године крунисао бана Твртка на гробу св. Саве за краља Србије и Босне.[8] На овом Орбиновом податку почива све што се у хисторијској знаности зна о Твртковом крунисању за краља. Показало се да се Твртко I заиста крунисао за „рашког краља“ као насљедник династије Немањића, али нема потврде да је крунисање обављено у манастиру Милешеви.[9] Није довољно узета у обзир аренга Тврткове повеље Дубровчанима из 1378. године гдје се сасвим изричито каже „и идох у србскоју земљу. . .“.[10] Нико се „колико нам је познато — пише проф. Ћирковић — није упитао да ли је вероватно да би Твртко за одлазак у Милешеву и у област која је била под његовом непосредном влашћу рекао „идох у српску земљу“? Нити је поставио питање није ли се Твртко ипак крунисао негде у Србији, можда у Жичи? Питање се у крајњој линији своди на однос Орбинијевог причања и податка из повеље Дубровчанима. Уколико би се утврдило да податак из повеље противречи Орбинију, морали бисмо вест ученог мљетског опата преместити међу легенде, уз толике друге“.[11] Само оно „и идох у српскоју земљу“ и не мора толико да збуњује. То се могло уклопити у Твртково казивање (да је потомак Немањића, да је Србија остала без пастира итд.) и као ствар навике произашле из вишестољетне државне одјелљености. Српска земља, на којој се налази и манастир Милешева, тек се однедавно нашла у босанској власти.

Ипак, за српску цркву Твртко није био прави обновитељ немањићке традиције. Његов ауторитет био је за њу споран. „Кад је, на примјер, требало посредовати код Дубровчана ради наплате стонског дохотка, што су га српски владари уступили монасима Св. Арханђела у Јерусалиму, 1387. године јерусалимски митрополит Михаило тражи посредништво кнеза Лазара, а не краља Твртка I“.[12] И раније су те препоруке „монасима давали српски владари и обласни господари, али не и Твртко I“.[13] Изворна грађа из овог времена је малобројна, те је тешко добити праву истину. Ми ипак мислимо да је Твртково крунисање обављено у манастиру Милешеви.

Уз овај манастир везао се добрим дијелом и Стефан Вукчић-Косача, што се огледа и у наслову његове херцешке титуле „херцега од св. Саве“. Војвода Стефан је узео херцешку титулу у првој половини октобра 1448. године, добивши од Османлија потврду и признање.[14] Њему се овим чином подигао ранг у феудалној пирамиди јер „херцешка

[6] Радојчић С., *Милешева*, друго издање, Београд 1971, 10 (Радојчић С., *Милешева*).

[7] Ћирковић С., *Историја средњовековне босанске државе*, Београд 1964, 137 (Ћирковић С., *Историја Босне*).

[8] Орбин М., *Краљевство Словена*, Београд 1968, 150—151 (Орбин М., *Краљевство Словена*).

[9] Ћирковић С., *Коментари и извори Мавра Орбина*, Орбин М., *Краљевство Словена*, 345—346.

[10] Стојановић Љ., *Старе српске повеље и писма*, Српска краљевска академија, књига I, први део, Београд — Ср. Карловци 1929, 76; Ћирковић М. С., *Супуби венац* (*Прилоі историји краљевства у Босни*), Зборник Филозофског факултета VIII, Споменица Михаила Динића 1, Београд 1964, 351 (Ћирковић М. С., *Суіуби венац*).

[11] Ћирковић М. С., *Суіуби венац*, 351.

[12] Богдановић Д., *Оживљавање немањићких традиција*, Историја српског народа, друга књига, Београд 1982, 8—9 (Богдановић Д., *Оживљавање немањићких традиција*).

[13] Исти, исто, 9, нап. 8.

[14] Ћирковић С., *Херцеі Стефан Вукчић-Косача и њеіово доба*, Београд 1964, 106 (Ћирковић С., *Херцеі Стефан*).

титула имала је у читавој Европи тога времена јасно значење и прецизно одређено место, долазила је одмах иза краљевске".[15] Дубровчани су честитали 17. октобра 1448. године Стефановом посланику Радичу Зупковићу „de nova dignitate cherzech acquista".[16] Од тог времена Стефан је почео да носи херцешку титулу, и то прво у облику „херцег хумски и приморски", да би се, с прољећа 1449. године утврдио назив „херцег од светога Саве" (dux Sancti Sabbae.)[17]

Обиљежје херцешке титуле „. . . од светога Саве" потиче од манастира Милешеве, гдје је његован култ првог српског архиепископа и највећег српског светитеља. „Вероватно и у томе треба гледати Стефаново бежање од сенке јереси која је падала на њега".[18] Име српског „светитеља Саве, чији се гроб налазио у манастиру Милешеву у области Стефановој, сведочи да се богумилска Босна приближила била православној цркви и њеном култу реликвија. Тиме се и тумачи да се од тада међу дворским особљем Стефановим чешће јавља српски митрополит и да је нови херцег слао дарове монасима на Синају".[19] И сам Стефан посебно је обиљежио култ св. Саве. Када је тражио од арагонско-напуљског краља Алфонса V потврду својих посједа, за манастир Милешеву се у повељи од 19. фебруара 1444. године каже да је тамо „један светитељ који чини велика чуда" (dove sta un sancto che fa grandi miracoli).[20]

II

Освајањима бана Стјепана II Котроманића у састав босанске државе ушле су области са црквеном организацијом и вјерницима католичке и православне цркве. Овим је босанска црква престала бити једина црквена организација у земљи.[21] Утицај босанске цркве још више је сузбио други талас освајања за бана Твртка 1373—1377. године. На територији освојеној од српских обласних господара остале су сачуване православне црквене организације и њихова средишта, међу којима и манастир Милешева.[22] „Босанска црква" свела се на уски круг „савршених", „правих крстјана који гријеха не љубе".[23] То су биле „строго аскетске групе окренуте од света и незаинтересоване за шире масе верника, који нису имали храмове где би ишли на богослужење и добијали црквену милост".[24] Тако су у Босни масе становништва остале у стању скоро паганском, док пред крај средњег вијека православна и католичка црква нису освојиле терен и почеле дубље христијанизирати бивше вјернике „цркве босанске". Цркве су имале и слаб утицај на лако покретне влашке групе. Ту је ријетко било и свештеника и богомоља.[25]

У области Сандаља Хранића, те касније Стефана Вукчића Косаче нашле су се у XV стољећу територије са православном црквеном организацијом. Ту је била Лимска (Милешевска) митрополија са сједиштем у манастиру Милешеви. Њени свештеници су покрштавали босанске патарене средином XV стољећа.[26]

На терену Херцеговине преобраћај припадника „цркве босанске" на православну вјеру узео је добар замах. Вјероватно их је на то упућивало и толерантније стање у тој

[15] Исти, исто, 107.

[16] Хисторијски архив у Дубровнику, Consilium rogatorum 11, fol. 12', 17. X 1448: „. . . respondendi Radiz Supchovich ambaxiatori vayvode Stipani super ambaxiata exposita et congratulandi de nova dignitate cherzech acquista. . ."; Ћирковић С., *Херцеї Сшефан*, 106, нап. 49.

[17] Јиречек К., *Историја Срба*, I књига, Београд 1952, 372 (Јиречек К., *Историја Срба* I); Ћирковић С., *Херцеї Сшефан*, 106—108; исти, *Историја Босне*, 290, нап. 3.

[18] Ћирковић С., *Историја Босне*, 290.

[19] Јиречек К., *Историја Срба* I, 372.

[20] Ћирковић С., *Херцеї Сшефан*, 108; Динић М., *Земље херцеїа Свешоїа Саве*, Српске земље у средњем веку, Београд 1978, 198—199 (Динић М., *Земље херцеїа Свешоїа Саве*).

[21] Ћирковић С., *Историја Босне*, 108.

[22] Исти, исто, 108.

[23] *Историја Југославије*, Београд 1972, 67 (Историја Југославије).

[24] Исто, 67.

[25] Исто, 67.

[26] Ћирковић М. С., *Православна црква у средњовековној српској држави*, Српска православна црква 1219—1969, Споменица о 750-годишњици аутокефалности, Београд 1969, 49 (Ћирковић М. С., *Православна црква*).

земљи, гдје није било вјерских прогона као у Босни, коју је све више стезао обруч католичанства. Осим тога, многе „њезине присталице изгубиле су вјеру у њен смисао и, нашавши се у Хуму гдје је постојала православна црквена организација, почели су да прелазе у православље с којим их је везивао заједнички словенски језик у цркви".[27] Разлике између православних и богумила су, по Ћоровићу, биле много мање него између богумила и католика. „Богумили су били једна конзервативна секта, са много елемената прве културе коју су примили из Македоније и Србије; ради тога је била ближа православљу, и временом се, у маси, у њему и изгубила".[28]

И сам херцег Стефан помагао је дјеловање православне цркве, представљао се као православац и ишао на руку епископу Босне који је многе „кудугере" превео у православље, што се види из ријечи добро обавијештеног цариградског патријарха Генадија II Схоларија (између 1453. и 1459) у посланици синајским калуђерима.[29] Не може се тачно рећи да ли је милешевски митрополит Давид, иначе писац тестамента херцега Стефана из 1466, и поклисар херцега Влатка из 1470, идентичан са овим епископом. Соловјев сматра да је тај непознати епископ у ствари босански „дјед" који прилази православљу са многим својим вјерницима када се чуло „о повластицама које је патријарх Генадије добио од султана Мехмеда II одмах после пада Цариграда за грчку цркву".[30]

Православље се у херцеговој земљи стално помјерало на рачун босанске цркве. „У Горажду где је 1441. неку власт вршио Гојсав гост, дигнута је 1454. православна црква, у Фочи, где је такође било једно упориште јеретика, налазило се ускоро послије турског освајања имање милешевске митрополије".[31] У православној вјери ће се наћи и дио од 40.000 вјерника босанске цркве, прогнаних од стране Стефана Томаша из Босне у времену од 1459. до 1461. године, који нису хтјели да приме католичко крштење.

III

Милешева је такође утицала на умјетничко стваралаштво, прије свега на изглед и посвету храмова које подиже властеоска фамилија Косача. Вјероватно је на овом плану својим савјетима помогао и милешевски митрополит Давид, који је на двору ових велможа био савјетодавац и кога херцег Стефан у свом тестаменту из 1466. године назива вјерним слугом, кућанином, својим редовником и господином митрополитом.[32]

За вријеме Сандаља Хранића и херцега Стефана православно црквено градитељство вратило се рашком типу храма из XIII стољећа, који карактеришу једнобродне цркве с полукружном апсидом, правоугаоним пијевницама, бочним капелама и, некад, с куполом.[33] Мотиви рашког градитељства доживјели су „ренесансу" на земљи Косачâ захваљујући

[27] Соловјев А., *Нестанак боїумилства и исламизација Босне*, Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине, година I, Сарајево 1949, 47 (Соловјев А., *Нестанак боїумилства*).

[28] Ћоровић В., *Босна и Херцеїовина*, Београд 1925, 45 (Ћоровић В., *Босна и Херцеїовина*).

[29] Ћирковић С., *Херцеї Стефан*, 215—216: „. . . Херцег је почео да шаље дарове и монасима манастира св. Катарине на Синају. Необавештени калуђери су се обратили цариградском патријарху Генадију за савет како треба да се односе према далеком господару о чијем православљу нису имали довољно обавештења. Херцег је „од мало времена" постао изнутра хришћанин, јавно то неће да покаже јер се боји властеле — писао је патријарх. Милостиња се од њега сме примити, али га јавно на литургији не треба спомињати јер крије своје православље. У благодарењима која одржавају међу собом, монаси смеју да се помоле да Господ сачува живот херцегов. Херцег помаже осим тога епископа Босне, који је многе „кудугере" привео у крило грчке цркве. Тог заслужног али нама загонетног епископа босанског монаси су смели да помињу засада и јавно у молитвама. Ако се у току времена покаже да није искрен, неће пасти на њих грех „јер нико не може знати будућност осим бога". Ова је резерва веома чудна ако се под епископом Босне подразумевао милешевски митрополит, чувар гроба св. Саве."

[30] Соловјев А., *Нестанак боїумилства*, 48.

[31] Ћирковић С., *Историја Босне*, 319—320.

[32] Ђурић Ј. В., *Милешева и дрински тип цркве*, Рашка баштина 1, Завод за заштиту споменика културе Краљево, Краљево 1975, 18 (Ђурић Ј. В., *Милешева*).

[33] Ђурић Ј. В., *Милешева*, 18; Ђурић В., *Манастир Савина*, Бока, књ. 5, Херцег-Нови 1973, 10 (Ђурић В., *Манастир Савина*).

првенствено архитектонском узору пред очима владара ове породице, знаменитом манастиру Милешеви.[34] Најљепши примјери овог стила су Сандаљева црква св. Стефана на Шћепан-Пољу, херцегов храм св. Ђорђа у Горажду и његова задужбина Св. Срђ и Вакх у Подима изнад Новог, која својом занатском и умјетничком перфекцијом доминира над осталим црквама у старој Херцеговини.[35] У доба Османлија утицај Милешеве долази посредно, преко задужбина фамилије Хранића-Косача. Она је подстицала стварање дринског типа цркве и у времену од XV до XVII стољећа Милешева у српском градитељству значи више него иједан манастир средњег вијека.[36]

Милешева је, рекосмо, такође, помоћу својих култова учествовала у посветама храмова које подиже фамилија Косачâ. Цркве Косачâ на Шћепан-Пољу, у Подима и Савини код Новог посвећене су св. Стефану, св. Срђу и Вакху и св. Сави. Црква на Шћепан-Пољу се својом посветом „надовезује на предање Немањића, јер су они св. Стефана поштовали као покровитеља државе и династије".[37] Храмови у Подима и Савини непосредно су зависили од култова моштију које су почивале у Милешеви.[38] Тијела сиријских мученика св. Срђа и св. Вакха донесена су у Милешеву и прије доношења тијела св. Саве и ту су почивала до пред крај XVI стољећа, када су отпремљена у Венецију.[39] Тако су се заслугом калуђера овог манастира, који су били у положају да Косачама савјетују коме да посвете своје храмове, култови наведених светитеља проширили. Једино храм св. Ђорђа у Сопотници крај Горажда није био у вези с милешевским култовима.[40]

ПОД ТУРЦИМА

У доба турских освајања Деспотовине, Босне, Херцеговине и Црне Горе, па и касније, страдале су многе српске цркве и манастири. Проучавајући старе записе сазнајемо да је ријетак који манастир који није по неколико пута „осиротео", „опустошен", „попаљен", „огњем сагорео", „пљачкан", „похаран", „порушен", „разорен", „церков зажегла", или чак „и до основаниа порушена".[41] Монаси су радећи на црквеним књигама записивали да су ти њихови послови обављани „ . . . в љета љута и напрасна", а за 1459. годину се биљежи да „ . . . поробише Турци и запалише манастир Милешево. . ."[42]

Од пропасти српске државе српско свештенство никако није могло да се помири са османлијском власти. Има зато више разлога, а један од главних је традиција немањићке средњовјековне Србије тијесно везана са традицијом славе и угледа цркве. Интересантно је пратити преко записа по старим рукописима како је та мржња српског свештенства била дубока и непомирљива. Милешевски дијак Владислав наводи 1508. године како и тада влада „законопреступни и тројицу хулни и хришћанима досадителни злочестиви турски цар Бајазит".[43] То ће рећи 1524. године и један требињски јеромонах за султана Сулејмана.[44] У манастиру Тврдошу писан је 1509. године један запис у коме се каже: „ради наших грехова постиже нас измаилска железна палица, која нештедно поражава установе православне вере, и разрушише се свете цркве и изменише предања светих

[34] Ђурић Ј. В., *Милешева,* 18; Ђурић Ј. В., *Уметност у Босни између јадранских градова и Србије,* Историја српског народа, друга књига, Београд 1982, 347 (Ђурић Ј. В., *Уметност у Босни*).

[35] Ђурић Ј. В., *Милешева,* 19; Ђурић Ј. В., *Уметност у Босни,* 347—348.

[36] Ђурић Ј. В., *Милешева,* 26.

[37] Исти, исто, 18.

[38] Исти, исто, 18.

[39] Исти, исто, 18.

[40] Исти, исто, 18.

[41] Павловић Ст. Д., *Црквена архитектура од XV до XIX века,* Српска православна црква 1219—1969, Споменица о 750-годишњици аутокефалности, Београд 1969, 189 (Павловић Ст. Д., *Црквена архитектура*).

[42] Мирковић М., *Правни положај и карактер српске цркве под турском влашћу* (1459—1766), Београд 1965, 78—79 (Мирковић М., *Правни положај*); Станојевић Ст., *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка,* II књига, Загреб, без године издања, 767 (Станојевић Ст., *Народна енциклопедија* II).

[43] Ћоровић В., *Историја Југославије,* Београд 1933, 309 (Ћоровић В., *Историја Југославије*).

[44] Исти, исто, 309.

ктитора, тако да се умалише и закон и књиге".[45] Презвитер Вук 1516. године у Сарајеву зове турског цара „нечастивим".[46]

Након овако горких монашких казивања, каква је била улога и значај манастира Милешеве у хисторији српског народа у Босни и Херцеговини, у времену о коме говоримо.

I

У валу османских освајања уништен је међу осталим и највећи дио интелектуалних снага нашег средњег вијека, тако да је на хисторијској позорници остао само неписмен народ с нешто свештеника, који су били једва писменији од њега. Како је организација Српске православне цркве била слаба, то је и свештенство било на ниском степену културе. Читати и писати мало их је умјело. Мисионар Бартоломеј Кашић „родом Далматинац, а прибивалиштем у Дубровнику, на свом путу у Сријему почетком XVII вијека наилази на Србе, грчког обреда. Из опћења с њима констатира, да нијесу познавали чланака вјере, нити 10 заповиједи, нити формула недељне молитве, нити сакрамента покоре. Видио је свећеника који није разумио право оно што је читао народу. Горљиви патер исусовац одмах иде на посао, тумачи им прва начела вјере, почевши од значења св. Крижа. Сви дјечаци, младићи и старији, слушали су, што им се тумачило, те говораху: Шта ми чујемо? Та тога никада од наших попова не чусмо".[47] Вјероватно је мисионар Кашић мало и претјерао, мада је и путописац Герлах видио у Србији (1573—1578) свећеника „који је обучен као сваки други сељак обављао укоп једног свог вјерника голим ногама до кољена, а разликоваше се од других само дугим власима и што носи дугу капу".[48] Герлах такође помиње да само мањина зна за „оче наш", и „вјеровање", али „ипак да сви знаду, да има један Бог, да је његов син Исус Крист, који је за нас страдао, распет и ускрсао, да ће бити ускрснуће мртвих и да има живот вјечни".[49] Иако су ово документи из крајева изван Босне и Херцеговине, претпоставити је да ни у Босни, гдје је организација цркве била слабија, ситуација није била боља.[50]

Узећемо за примјер манастир Милешеву, кроз који су често пролазили Французи, Млечићи и Нијемци на свом путовању на исток. Духовну атмосферу овог манастира описује с иронијом аустријски дипломата Корнелиј Дуплициј Шепер, који је 1533. године пролазио кроз ову богомољу при свом путу у Цариград. Из његовог путописа сазнајемо да је манастир „насељен самостанцима, који се зову калуђери (calloury), сви су тежаци, у осталом незналице (ignorantz)".[51]

Млетачки амбасадор Катарино Зено сврађа у Милешеву 1550. године. Црква га импресионира, јер „она је камена са кубетом, изнутра је искићена златом и сребром... Калуђери после завршених обреда одлазе да раде у пољу. Братство станује у ћелијама које су грађене као и остале турске куће..."[52]

Француз Филип Дифрен-Кане, на свом путовању на исток 1573. год., биљежи за манастир Милешеву ово: „... и стигосмо у доста велик и леп манастир св. Саве који припада српским калуђерима. Они се облаче и живе на грчки начин, али су Словени и не знају никакав други језик...".[53]

[45] Исти, исто, 309—310.

[46] Исти, исто, 310.

[47] Prelog M., *Povijest Bosne u doba osmanlijske vlade*, I dio (1463—1739), Sarajevo 1910, 58 (Prelog M., *Povijest Bosne*).

[48] Исти, исто, 58.

[49] Исти, исто, 58.

[50] Исти, исто, 58—59.

[51] Matković P., *Putovanja po balkanskom polu otoku XVI vieka* (III D. Šepera, IV J. Chesneau — a i V K. Zena), Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, knjiga LXII (62), Zagreb 1882, 59 (Matković P., *Putovanja*, Rad JAZU, knjiga 62).

[52] Радојчић С., *Милешева*, 45.

[53] Самарџић Р., *Београд и Србија у списима француских савременика XVI—XVII века*, Београд 1961, 128—129 (Самарџић Р., *Београд и Србија*).

И други Француз Лефевр у свом путопису из 1611. године даје податке о манастиру Милешеви: „. . . Наставивши пут, стигли смо за једно два сата у место звано Милешево, где има црква звана свети Сава и при њој манастир калуђера грчког обреда. . . Ови калуђери сиромашно су обучени и сиротињски живе: на себи немају него по кошуљу и једну бедну хаљину исте боје као у француских капуцина, отворену спреда до пупка, без појаса и дугмета, тако да им се види трбух, а у већине је хаљина и подерана на више места. Једни беху без ципела, а други обувени, али сви су имали капе с два уха сличне онима које зову „à la coquarde", спреда изрезану љубичасте боје. Носе велике косе које им у нереду падају по раменима тако да, са својим врло мршавим лицем, изазивају велику самилост кад се виде. Међутим, све што је у унутрашњости њихове цркве у доста добром је реду и све живописано. Опрема за обављање богослужења у доста рђавом је стању, све старо и већином истрошено".[54]

Православни манастири у Босни и Херцеговини „— не треба се човјек дати завести горе цитованим описом биједе калуђера — ипак су били центри душевног живота, колико га је уопће могло бити, српског народа. Калуђери су живјели у народу и с народом сиромашки и велика је у томе сличност са односима фрањеваца и католичкога народа".[55]

Светозар Радојчић је понајбоље оцијенио ту путописну млетачко-њемачко-француску литературу на примјеру Милешеве казујући: „Свим путницима са Запада чини се да милешевски калуђери живе животом необразованих испосника који радом на пољу осигуравају себи свој свакидашњи хљеб, не мичући се са манастирских имања. Нико од њих не спомиње штампаре, књиговесце, преписиваче, вјеште посланике који одлазе султану и московском цару и господарима влашким и молдавским, монахе трговце који тргују са Дубровником. По вестима западњака види се да је унутрашњи живот братства за странце остао тајна".[56]

Код српског становништва у Босни и Херцеговини током османлијске владавине није доминирао скоро потпуни духовни мрак и општа запуштеност. А и манастири као духовне оазе тог народа посједовали су ипак нешто више од неке минималне религиозне активности.[57]

Свој просветитељски рад црква је најдиректније обављала кроз „школовање свештеничког и монашког подмлатка код калуђера по манастирима и код појединих свештеника на парохијама. Прва позната богословска школа за обучавање свештеничког подмлатка основана је 1615. године у манастиру Крки".[58] Манастирске школе у Босни и Херцеговини постојале су од давна. Тако је у манастиру Милешеви постојала школа у којој је учио будући турски везир Мехмед-паша Соколовић (рођен 1505. или 1506. у Соколовићима, вишеградски крај, а умро је у Цариграду 1579. године). Он је у дјетињству био ђак овог манастира и већ као чтец (анагност) одведен је у Турску приликом скупљања данка у крви.[59] Манастирске школе постојале су још и у Требињу, Липљу, Возућој, а претпоставља се и у осталим манастирима.[60]

Калуђери су били не само ширитељи вјере него и писмености и књигољупства. Манастири су били средишта књижевног рада, који се „никада није озбиљније удаљавао од

[54] Исти, исто, 158.

[55] Prelog M., *Povijest Bosne*, 155.

[56] Радојчић С., *Милешева*, 47.

[57] Пејановић Ђ., *Штампарије у Босни и Херцеговини 1529—1951*, Сарајево 1952, 9 (Пејановић Ђ., *Штампарије*).

[58] Епископ горњокарловачки Симеон, *Карактерологија српског православља*, Српска православна црква 1219—1969, Споменица о 750-годишњици аутокефалности, Београд 1969, 384. (Епископ горњокарловачки Симеон, *Карактерологија*).

[59] Станојевић Ст., *Народна енциклопедија* II, 767; *Enciklopedija Jugoslavije* 6, Zagreb 1965, 109 (*Enciklopedija Jugoslavije* 6); Богићевић В., *Писменост у Босни и Херцеговини од појаве словенске писмености у IX вијеку до краја аустроугарске владавине у Босни и Херцеговини 1918. године*, Сарајево 1975, 171 (Богићевић В., *Писменост*); Кашић Д., *Престо Светог Саве*, Свети Сава, Споменица поводом 800-годишњице рођења 1175—1975, Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве, Београд 1977, 341 (Кашић Д., *Престо Светог Саве*).

[60] Богићевић В., *Писменост*, 171.

основног теолошког тока. Тај рад није имао неких нарочитих литерарних амбиција у данашњем значењу".[61] Претежан дио књижевне и књижевно-хисторијске радње под Османлијама састојао се у преписивању и превођењу са грчког и бугарског језика различитих књига богослужбене садржине за црквене потребе.[62] У XVI стољећу преписан је највећи број тих рукописа (око 700).[63] Те руком писане књиге биле су „неопходне за одржавање службе божје, и то у најужем смислу речи: псалтири, књиге појања, обредне књиге, јеванђеља итд. Са правом литературом такви механички послови преписивања немају ничег заједничког, а њихова уметничка опремљеност ретко је богата и укусна. Па ипак, ове црквене књиге, са забелешкама преписивача као и оних који су их потом користили, кад се боље осмотре откривају веома занимљиве податке о приликама из оног доба, поготову у погледу утицаја турске владавине на рају и њен црквени живот".[64]

Монаси су жељели да записивањем оставе траг о свом времену. Биљежили су доста тога: кугу, глад, сушне године, ратове, пљачке, убијања, сатирања итд. Стално је присутан страх. Страх од природних сила, од власти, перспектива мутна. Записи су „наизглед невјешти, али и елементарни, јер су их најчешће остављали самоуки и сироти монаси. Они су за то привлачни једноставношћу и животном искуственошћу коју имају паметни и медитативни усамљеници, али нас изненаде и покојом бљештавом метафором".[65]

Преписивачи су се често „пјеснички изражавали у својим записима кратко описујући своје душевно расположење, своје потешкоће, а каткад и радост. Пјеснички се изражавајући они говоре о човјечијој судбини, хвале се ако су им неки калуђер, игуман или калуђерица дали вина или их боље погостили. Тужили су се ако им је приликом преписивања, које је каткад веома дуго трајало, била лоша хартија, мастило или перо, чак ако их је заболио зуб или глава. Старији преписивачи тужили су се на слаб вид, изнемоглост и сл., али је сваки показивао истрајност и вољу за радом".[66] Записивало се на „бјелинама црквених књига, на зидовима манастира и цркава, уз фреске или на некој икони, а најчешће на крају тегобног преписивања јеванђеља. . .".[67]

Ове калуђерске биљешке презентирају српску књижевну, теолошку и филозофску мисао под Османлијама као рубну, маргиналну. Оне су ипак од велике повијесне и културне вриједности, јер су доказ једног тешког живљења и духовног труда.

Срби су своју књижевност писали на српскословенском језику који се развио из старословенског. Овим језиком писало се све до XVIII стољећа, када почиње превладавати руски утицај и рускословенски језик којим се писало све до реформе Вука Караџића.[68]

Са преписивањем се почело убрзо послије турског заузећа Босне и Херцеговине. Тако је у манастиру Милешеви дијак Владислав преписао 1508. године Житије св. Саве, по жељи милешевског архиђакона Василија. Занимљива је у овој књизи дијакова биљешка о султану Бајазиту. Владислав га назива законопреступним, светој Тројици хулним и хришћанима несносним и злочестивим турским царем.[69] То је почетак у низу калуђерских тамних осликавања вишестољетне османске власти над српским народом и православном хришћанском вјером.

[61] Максимовић В., *Препсивачки, књижевни и штампарски рад босанско-херцеговачких православних монаха (од краја XV до почетка XIX вијека)*, Трећи програм Радио-Сарајева, број 35, година X, Сарајево 1981, 526 (Максимовић В., *Преписивачки, књижевни и штампарски рад*).

[62] Веселиновић Л. Р., *Историја српске православне цркве са народном историјом*, књига I (1219—1766), Београд 1966, 107 (Веселиновић Л. Р., *Историја српске цркве* I); Веселиновић Л. Р., *Српска православна црква у Босни и Херцеговини*, Српска православна црква 1219—1969, Споменица о 750-годишњици аутокефалности, Београд 1969, 321 (Веселиновић Л. Р., *Српска црква у БиХ*).

[63] Ћоровић В., *Историја Југославије*, 311.

[64] Андрић И., *Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине*, Свеске задужбине Иве Андрића, година I, свеска 1, Београд 1982, 173 (Андрић И., *Развој духовног живота*).

[65] Максимовић В., *Преписивачки, књижевни и штампарски рад*, 526; Андрић И., *Развој духовног живота*, 173, 175.

[66] Богићевић В., *Писменост*, 140—141.

[67] Максимовић В., *Преписивачки, књижевни и штампарски рад*, 526.

[68] Веселиновић Л. Р., *Историја српске цркве* I, 103—104.

[69] Стојановић Љ., *Стари српски записи и натписи*, Српска краљевска академија, књига I, Београд 1902, 124 (Стојановић Љ., ССЗИН I).

II

У оквир монашког стваралаштва и писмености спада и штампарство будући да су калуђери били и први српски штампари. Да би изучили тај занат, монаси су ишли „преко мора“, до онда далеке Италије, у Млетке, гдје су се тада и једино штампале наше ћирилске књиге. Оновремени штампари су морали овладати и те како занатом да би у једној особи знали бити „и слагари, и илустратори, и резачи слова и помоћни радници на украшавању и коричењу књига, али и приређивачи, па и писци поговора и биљежака“.[70]

Прва штампарија на босанско-херцеговачком тлу отворена је 1519. године у манастиру св. Ђорђа у насељу Доњој Сопотници близу Горажда. Основао је монах старац Божидар Горажданин, који је тада био настојник овог манастира.[71] Горажданска штампарија није била дуга вијека. Радила је само до 1523. године.[72]

Штампарија је основана и у манастиру Милешеви, гдје је радила у времену од 1544. до 1557. године. Игуман овог манастира Данило „с осталом братијом“ послао је јеромонахе Никанора и Саву и игумана бањског Мардарија јеромонаха „у страни италские“ у град Венецију, да тамо изуче штампарски занат, донесу штампарију у Милешеву и ту штампају књиге за црквену потребу.[73]

Прво се штампа Псалтир 1544, а потом Молитвеник 1546. године. Као штампари ових књига помињу се Мардарије и Теодор у Псалтиру, а Дамјан и Милан „од Црние Загори“, од мјеста Обна близу ријеке Саве у Молитвенику.[74] У 1557. години (у доба патријарха Макарија Соколовића) појављује се и „друго издање Псалтира, које по квалитету израде и типу слова знатно заостаје за првим. Будући да су за ово издање Псалтира употребљавана сасвим друга слова, држи се да је у питању сасвим друга штампарија. У поговору овог Псалтира не помиње се ниједан мајстор, али се помиње игуман Данило по чијем је налогу књига штампана“.[75]

У вријеме рада штампарије (1544—1557) Милешевом управља игуман Данило који се редовно помиње у поговорима милешевских издања. Скривена од Турака негдје испод крова манастира, штампарија ипак није могла бити сачувана. Разориле су је Османлије.[76] Слиједећа у Босни биће отворена тек у другој половини XIX стољећа, за службовања Топал Осман-паше.

За манастир Милешеву везао се и штампар Божидар Вуковић, који је тридесетих година XVI стољећа преко милешевских калуђера растурао своје књиге и од новца прикупљеног на тај начин давао прилоге манастиру. Дијелови Вуковићевог тестамента сачињеног 6. новембра 1539. године односе се на Хиландар и Милешеву. Ту је он истакао: „Остављам, . . . главном манастиру Срба у Светој Гори (Хиландару) један Минеј од пергамента, увезен у кожу и позлаћен, и та књига нека се преда калуђерима Милешеве који треба да је пошаљу главном манастиру Свете Горе (тако: a dicto monasterio principal de Monte Santo). И остављам свој позлаћени барјак калуђерима Милешеве. И остављам поменутом манастиру Милешеви толико новца колико је потребно да заврше радове на

[70] Максимовић В., *Преписивачки, књижевни и штампарски рад*, 530.

[71] Пејановић Ђ., *Штампарије*, 7; Богићевић В., *Историја развитка основних школа у Босни и Херцеговини у доба турске и аустроугарске управе* (1463—1918), Сарајево 1965, 22 (Богићевић В., *Историја развитка*); исти, *Писменост*, 127.

[72] Богићевић В., *Писменост*, 127.

[73] Стојановић Љ., *ССЗИН* I, 168; исти, *Стари српски записи и натписи*, Српска краљевска академија, књига четврта, Ср. Карловци 1923, 50 (Стојановић Љ., *ССЗИН* IV).

[74] Стојановић Љ., *ССЗИН* I, 168; исти, *ССЗИН* IV, 51; Радојичић Сп. Ђ., *Година штампања милешевског требника*, Историски записи, Орган Историског института Народне Републике Црне Горе, Година VI, књига IX, св. 2, Цетиње 1953, 511 (Радојичић Сп. Ђ., *Година штампања*).

[75] *Enciklopedija Jugoslavije* 6, 109—110; Стојановић Љ., *ССЗИН* I, 186; по Ђорђићу овај проширени Псалтир штампан је словима која су израђена у самом манастиру. Ђорђић П., *Историја српске ћирилице, Палеографско-филолошки прилози*, Београд 1971, 189 (Ђорђић П., *Историја српске ћирилице*).

[76] Боричић Н. Д., *Манастир Милешево*, II издање, Чачак 1939, 8 (Боричић Н. Д., *Манастир Милешево*); Епископ горњокарловачки Симеон, *Карактерологија*, 384.

води која је доведена и о којој сам се побринуо да се уведе у речени манастир, као што сам и писао у мојим писмима, а за остатак од књиге што се нађе у њиховим рукама нека се побрину да се новац пошаље мојему наследнику овамо у Млетке".[77] Божидар се бринуо чак и по којој цијени да се продају књиге послије његове смрти: „Минеји по три дуката један, Октоиси по пет лира и петнаест солада, Псалтири и Службаник по један дукат и четврт и мали Молитвеник повезан у кожу, по пет лира".[78]

III

Српске православне цркве и манастири у Босни и Херцеговини налазили су се до обнове Пећке патријаршије (1557. г.) у саставу три епископије: дабарске или дабро-босанске, захумско-херцеговачке и зворничке. Под османском влашћу Босна се дијелила на санџаке: Босански, Херцеговачки и Зворнички, па су се према тој подјели равнале и епископије. Један „извјештач — трогирски архиђакон Франческо Леонардић — из много доцнијег времена, 1641, наводи како српски патријарх има тада под собом 41 митрополита и епископа, од којих је он неке установио како се је раширило турско царство на тим странама; он одмах оснива нову епископију како султан оснује санџак".[79]

Почетком XIII стољећа основао је Сава Немањић у Стону епископију за хумску област. Сједиште њеног епископа пренесено је доста рано у унутрашњост земље, у манастир св. Петра и Павла у Бијелом Пољу. За османског времена сједиште херцеговачких митрополита било је једно вријеме у манастиру Милешеви и Тврдошу.

Углед херцеговачких митрополита, нарочито за вријеме док су резидирали у манастиру Милешеви, морао је бити у народу велики. Ова се епархија назива „српска свеславна митрополија", „божанствена митрополија", а за њеног се митрополита исто тако говорило да је „одржавао престо Светога Саве".[80]

Захваљујући моштима св. Саве, најдрагоцјенијој реликвији српске средњовјековне цркве, Милешева зрачи и као мјесто религијске наде побожном свијету разних вјера. Муслимани су поштовали и посјећивали православна култна мјеста као Чајничку Богородицу и гроб св. Саве у Милешеви. Низ страних путописаца XVI стољећа (Млечићи, Французи и Нијемци) свједочи како је муслимански живаљ поштовао гроб св. Саве. Benedetto Ramberti, тајник млетачке владе, прошавши кроз манастир Милешеву 1534. године биљежи да овој богомољи већу милостињу даје муслимански и јеврејски живаљ неголи хришћани.[81]

Француз Жан Шесно, који је био у манастиру Милешеви 1547. године, казује да муслимански живаљ поштује тијело св. Саве и да чини милостињу манастиру.[82] То констатује и други Француз, Жак Гасо, 1548. године.[83] У љето 1550. године у Милешеву свраћа и млетачки амбасадор Катарино Зен, чији је опширни опис боравка у овој богомољи пун

[77] Радојчић С., *Милешева*, 44.

[78] Исти, исто, 44.

[79] Филиповић С. М., *Почеци и прошлост Зворничке епархије*, Богословље, Издаје Православни богословски факултет у Београду, Година VIII/XXIII, свеска 1 и 2, Београд 1964, 62 (Филиповић С. М., *Почеци и прошлост*); Давидовић С., *Српска православна црква у Босни и Херцеговини (од 960. до 1930. год.)*, Сарајево 1931, 32 (Давидовић С., *Српска црква*); Слијепчевић Ђ., *Историја српске православне цркве*, II књига: од почетка XIX века до краја другог светског рата, Минхен 1966, 500 (Слијепчевић Ђ., *Историја српске православне цркве* II).

[80] Слијепчевић Ђ., *Историја српске православне цркве*, I књига: од покрштавања Срба до краја XVIII века, Минхен 1962, 312 (Слијепчевић Ђ., *Историја српске православне цркве* I).

[81] Matković P., *Putovanja po balkanskom poluotoku XVI vieka*, II Putovanje B. Kuripešića, L. Nogarola i B. Ramberta, Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, knjiga LVI, Zagreb 1881, 214 (Matković P., *Putovanje B. Ramberta*).

[82] Самарџић Р., *Београд и Србија*, 112.

[83] Исти, исто, 114.

појединости. И он казује да прилоге манастиру највише даје муслимански живаљ, који св. Саву особито штује и јако га се боји.[84]

Монаси ове богомоље живјели су у складу са значајем манастира. У Милешеви је боравио 1556. године Мелхиор Сејдлиц и видио у њему шездесет монаха „дуге косе, а одјевени у мркосиве сукнене хаљине; воде чист и умјерен живот и тим . . . друге свећенике и редовнике далеко надмашају".[85] Са таквим духовницима могла је српска црква националну и културну мисију под вишестољетном страном влашћу успјешно да изврши.

LE ROLE ET L'IMPORTANCE DU MONASTERE MILEŠEVA DANS L'HISTOIRE DE LA POPULATION SERBE EN BOSNIE ET HERZEGOVINE JUSQU'A LA RESTAURATION DU PATRIARCAT DE PEĆ EN 1557

BORIS NILEVIĆ

L'Etat médiéval de Bosnie n'avait pas, comme la Serbie voisine, la Bulgarie ou la Croatie une confession déclarée officielle — trois confessions y luttaient pour leur prédominance: les confessions catholique, celle des patarènes et la confession orthodoxe. Tout était vague éphémère et incertain à commencer par le caractère des seigneurs au pouvoir. Il existait pourtant certains noyaux de cette société, de cet Etat, qui, au dire des vieux Ragusains (habitants de Dubrovnik), s'est évanoui avec un murmure sous la poussée de l'envahisseur ottoman. L'un de ces noyaux culturels était le monastère de Mileševa, qui conservait la relique de St. Sava qui avait eu beaucoup de mérite pour l'évolution de la Bosnie dans les domnaines de l'Etat, de la législation, de la religion et des beaux arts.

Dans la vague de l'envahissement ottoman ont aussi disparu la plupart des membres des couches intellectualles médiévales serbes, laissant derrière eux une population illettrée et quelques rares prêtres, qui savaient tout juste lire et écrire. Etant donné que l'organisation ecclésiastique de l'Eglise orthodoxe serbe était assez faible, il en découlait que ses prêtres étaient à un niveau de culture assez bas. Il y en avait peu qui savaient couramment lire et écrire. Ce que nous avons exposé là haut, nous l'avons emprunté directement aux récits de voyage de la littérature vénitienne, allemande ou francaise, où l'on parle souvent avec une ironie exagérée, de notre niveau de culture, affirmant que les moines serbes étaient de simples paysans ignorants. Le monde occidental n'a pas compris ou n'a pas voulu comprendre l'essence de la vie monastique — elle lui est restée étrangère. Ceci est visible au sujet du monastère Mileševa. Dans ces rècits de voyage étrangers, l'on ne fait nulle mention des moines peintres (qui peignaient des fresques et des icônes) ni des imprimeries, reliures et ateliers de copistes monastiques et encore moins des ambassadeurs astucieux qui se rendaient aux cours des sultans, des princes de Moldavie et de Valachie et du commerce animé des moines avec Dubrovnik. S'ils l'avaient fait, on eût compris que chez la population serbe de Bosnie et Herzégovine ne régnait pas la sombre absence de toute spiritualité et activité intellectuelle. Parfois les historiens eux-mêmes reprenaient sans aucune réserve ces dires, jetant une ombre encore plus profonde sur ce qui se passait réellement à cette époque.

[84] Matković P., *Putovanja*, Rad JAZU, knjiga 62, 98; Радојчић С., *Милешева*, 45.

[85] Слијепчевић Ђ., *Историја српске православне цркве* I, 306.

МИЛЕШЕВА И ОБНОВА СРПСКЕ ЦРКВЕ (1557)

РАДОВАН САМАРЏИЋ

Како је улога српских епархија и, у њима, богомоља замишљана кад су оне, истурене према југозападу, осниване и подизане, остало је то на приближан начин вековима: ако је српско православље губило ширењем дубровачке територије, оно је у суседству добијало учвршћењем Зете и, затим, Црне Горе као његовог бастиона стрпљиво подизаног насупрот западној шизми. Манастир Милешева налазио се у православној средини и, у потоња времена, међу домаћим муслиманима оданим култу св. Саве и дуго свесним свога српског порекла, али је и поред тога све више добијао улогу чувара српског православља у крајевима где се већ осећала његова угроженост; био је и будна осматрачница свега што се збивало у мору других вера које је недалеко почињало. Дубровник му је, у том погледу, био најближа веза с туђим светом.

Милешевци су догонили стоку под зидине Дубровника ради продаје или као уздарје за поклоне које су им доносили поклисари охоле републике. Од тамошњих људи би чули шта се све збива у свету и на њима запажали у чему је суштина тих новина. У граду би, уз то, наишли на понеког од оних ухода који су се, долазећи с разних страна света, стално по њему, тајно или јавно, смуцали, па би и од њих сигурно дознали шта коме ко смера и припрема. Упоредо с тим, на путу за Цариград, у Милешеву су на починак и поклоњење скоро редовно свраћали дубровачки поклисари, изасланици и трговци, па би и они доносили вести о збивањима у свету. У свим овим сусретима и додирима било је више сродности и поверења него лукавог надмудривања и заваравања. Поред тога, Милешевци су и сами понекад одлазили у свет, и ради сакупљања прилога, набавке књига, куповине штампарских справа, али и ради преговора, обично политичке природе, стизали у Италију, Влашку, Молдавију и Русију. (Сва обавештења су, у оно време, стизала до напереног слуха и надражене свести заинтересованих. Савлађујући на свом путу силне препреке, вести су у XVI веку управо због тога преношене невероватном брзином, њима је поклањана највећа пажња и оне су често добијале своје пуно и најтеже значење.)

Милешевским калуђерима убрзо је дошло надоглед све оно што се почело збивати у католичком свету од отварања Тридентског концила 1545. године. Општа духовна узнемиреност, раније изазвана појавом реформације, могла се средином века претворити у осећање непосредне угрожености. Циљ концила био је у томе да се из темеља обнове католичка црква и веровање, и да се, упоредо с тим, предузму мере како би се у праву веру преобратили сви они који су од ње отпали или у њој нису ни били. Одлуке концила почеле су стизати на источну јадранску обалу посредством папских визитатора који су походили поједине градове и најстроже настојали сузбити у њима лош морал и површно веровање. Требало је и уметности поново дати верско значење. На све то у православљу нису остали равнодушни. Оно што се догодило на подручју Пећке патријаршије после 1557. године сведочи да то није била само поновна успостава црквене организације него

и преображај, мада у традиционалном духу, целокупног духовног живота Срба, управо како се то десило и у другим обновљеним црквама.

Као чувари култа св. Саве, милешевски калуђери су имали особиту обавезу да се брижно старају како би се неокрњени сачували и српска црква и српско православље. Давали су себи посебно место у црквеној дипломатији, па многе путеве споразумевања с најудаљенијим средиштима не само верског него и политичког живота везивали управо за свој манастир. Своје улоге су били потпуно свесни и на њу су били и поносни и љубоморни. Пратили су догађаје у католичком, али и у православном свету, у коме се такође настојало на реформама. Потоњи рад милешевских калуђера на прикупљању и обради традиција о Србима свецима и на зборницима химни њима посвећених, као и сав њихов труд на сређивању преузетих норми српског православља, сведоче о њиховој упућености у одлуке сабора у Москви о канонизацији руских светаца (1547—1549) и о доношењу *Сто-главника*, општег црквеног законика, који је, поред осталог, предвиђао уништење празноверица приписиваних староверцима (1551). Обнова српске цркве и веровања, којом је управљано из Милешеве, само је сведочанство више да је реформни покрет захватио у XVI веку и православни свет. Боравећи на Св. Гори, милешевски калуђери су изблиза пратили шта се све истовремено предузима у оном делу православља над којим су, већ довољно богати и моћни међу Турцима, све будније бдели грчки првосвештеници.

Милешева је могла одиграти најважнију улогу у обнављању Пећке патријаршије несумњиво и због тога што је у XVI веку била најмоћнији српски манастир. Ту је било седиште херцеговске митрополије, из које се после 1557. године право прелазило на патријаршијски престо у Пећи. После похаре у народним бунама крајем XVI века, херцеговска митрополија је 1611. подељена на две епархије, једну са седиштем у Петровом манастиру на Лиму и другу у манастиру Тврдошу крај Требиња. Никако према утисцима путописаца, који су често овлашни и претерани, него према изворима који су засновани на бројчаним подацима, Милешева је у годинама напретка имала и до две стотине калуђера и разне друге манастирске чељади. Њено газдинство било је узорно и богато, и то до мере да су калуђери постали извозници својих производа, поглавито стоке и воска. Они су то махом чинили преко Дубровника у виду размене поклона: Милешевци су догонили својим срдачним комшијама стотине грла ситне стоке, а ови су им узвраћали увозном робом, углавном текстилом, светим сасудама и књигама. Турци су у потоња времена често наилазили да харају Милешеву, али се манастир ипак обнављао захваљујући, поред осталог, и трпељивом односу околног муслиманског становништва и домаћих угледника.

Заједно с Хиландаром, али с посебном улогом, Милешева је у XVI веку била најјаче упориште српских историјских традиција и побожности. У њој је неко време (1544—1557) деловала једна од важнијих српских штампарија. Истурена према западу, Милешева је с култом св. Саве чувала и бранила и непомућени дух српског православља. Предање о св. Симеону и св. Сави као онима који су у Рашкој уништили патаренску јерес развило се наглашеније него на другим местима управо у Милешеви. Ту је припремљен и отпор насупрот *луторима*, протестантима, уколико би се, штетни, појавили. Деловање Милешеваца као мисионара српског православља протезало се не само на Стару Рашку, Босну, Херцеговину, Брда и Црну Гору него све до оних дубровачких и далматинских обала и острва у које је св. Сава некад утиснуо свој печат оснивањем епархија и подизањем богомоља. Улогу свога манастира милешевска братија само је подвлачила приписујући моштима које је чувала чудотворна, најчешће исцелитељска својства. И из удаљених крајева долазили су муслимани да се поклоне Сави као своме свецу и утешитељу. Српска историјска предања распростирала су се далеко до западних страна, и у томе део заслуга, упоредо с народним сеобама, има и Милешева као кошница традиција и веровања. Харање Милешеве, које је смишљено почело крајем XVI века, нарушавало је и по-

степено водило ка запустелости овај стари манастир; али, било је у томе и извесне користи за српски народ, јер су калуђери, бежећи на разне стране, све до најудаљенијих светилишта српске дијаспоре, односили тамо не само рукописе, књиге, штампарске форме и свете утвари него и неугасиви жижак народних предања и правог веровања. Милешева је паљена и рушена на једном месту, а ницала је новим изданцима често безмерно далеко.

Улога Мехмед-паше Соколовића, 1557. године трећег везира Порте, у добијању султановог берата којим је одобрен рад Пећке патријаршије никако није одвојена од улоге коју је у томе имала Милешева. Сигурно је да везиру није било својствено никакво српско родољубље у непосредном значењу те речи, како је то претпоставио не само Миленко Вукићевић, наклоњен националном романтизму, него и веома критички расположени Константин Јиречек. Уместо тога, али сасвим поуздано, може се говорити о Соколовићевој трајној везаности за свој завичај, своје рођаке и земљаке, и то без разлике на веру, и о његовој свести о своме пореклу, кога се није одрицао него се још, поврх тога, намерно тиме издвајао од правих Турака. Реч је о времену кад ранији слојеви његове свести нису морали доћи у несклад с његовим потоњим положајем министра џиновске државе Османовића и с његовим вољним прихватањем улоге заточника моћи и славе тог царства. Такав унутрашњи састав једног човека, пресађеног у туђу средину, који је морао остати донекле збуњен и још више жалостан, био је, свакако, повод на изглед неочекиваних и, по својој суштини, противречних поступака. Појединци истог порекла и исте оне судбине која их је водила прилагођавању могли су се, поред тога, касније понети сваки на свој начин, неки као благонаклони заштитници људи у своме старом крају и у својој некадашњој вери, а неки као њихови крволоци. Мехмед-паша је имао рођака, Лала Мустафа-пашу, који је био не само најљући душманин читавом хришћанском свету него и њему самом. Ипак, превласт је, чини се, имала појава да се људи блиског порекла међусобно држе и помажу, и особито да настоје, ради потпоре својој сигурности и ради будућнсcти својих потомака, утврдити се некако у свом завичају, и то не само међу муслиманима. Залазећи у године, Мехмед-паша је, више од тога, ишао путем сређивања свог душевног живота у знаку помирености својим двојством.

Иако на разне начине, све то се могло десити, а и данас се дешава, широм света, али је у некадашњем Турском Царству, поготову кад су Срби у питању, та појава имала изузетан садржај, значај и смисао.

Кад је 1536. године убијен велики везир Ибрахим-паша, пореклом Грк, свакако један од најспособнијих и најмоћнијих првих министара у историји Турске, започео је период постепеног успостављања превласти велможа српског порекла на двору Османовића. Ова превласт достигла је врхунац за време другог везировања Рустем-паше Опуковића 1555—1561. и дуготрајног управљања Царством Мехмед-паше Соколовића 1565—1579. године. Један је био ожењен кћерком, а други унуком величанственог освајача и законодавца Сулејман-хана; један је имао толико блага да му је, кажу, потрунуло у подрумима, а други је био толико богат да је и новцем, а не само политичким умећем, обезбеђивао своју неограничену превласт. Појава ових свемоћних одличника није, међутим, била случајна.

Купљење дечака и младића за јаничарски подмладак које је у Босни и Херцеговини, на основу царске заповести 1515, обавио Скендер Орносовић, херцеговачки санџак-бег, обновљено је ускоро после пада Београда 1521, а затим, до почетка тридесетих година XVI века, бар још једном или два пута, и то претежно из српских крајева. Дворови царске породице у Цариграду, Једрену, Бруси, Маниси, Коњи и другим градовима, као и сараји првих велможа Турске, међу којима у том погледу на прво место треба ставити великог дефтердара Скендер-челебију, претворили су се у истинска одгајалишта оних који ће, у највећем броју, попуњавати најврснију султанову стајаћу војску, а само одабрани стизати до високих звања у средишњој или покрајинској управи. Ти младићи и дечаци стизали

су на поједина места у групама и, како је њихово образовање у најсавршеније робове једне идеје за које зна модерна историја трајало годинама, остајали су вишеструко повезани сећањем на порекло, затим језиком, традицијама, непрекинутим односима са завичајем, заједничком борбом против група или појединаца друкчијег рода, најзад и међусобним потпомагањем, штићењем и гурањем у виша звања. Кад је 1535. године у Багдаду погубљен велики дефтердар Скендер-челебија, у његовој личној пратњи, састављеној од младих васпитаника хришћанског порекла, била су и седморица будућих везира Царства. Почетком владавине Селима II, око 1566, бар за четворицу везира у већу шесторице на Порти може се утврдити да су били јужнословенског порекла; истовремено, сви царски везири били су и зетови куће Османовића. Остварење ове земљачке и породичне идиле на Порти праћено је превлашћу званичника сличног порекла и у провинцијској управи. За свога везировања, Мехмед Соколовић је западне области Царства, на простору између Будима и Херцеговине, у пашалуцима и санџацима које је требало држати истуреним према неверничкој Европи, прекрио мрежом својих најближих рођака и земљака који су складно деловали према његовим заповестима и јачали темеље слоја домаћих оџаковића.

Манастир Милешева, из кога су се у XVI веку, а и касније, ројиле најподстицајније идеје у духовном животу Срба, нашао се у средишту овог процеса, и то не само због појаве исламизације у источној Херцеговини и Старој Рашкој, којој су особито подлегли остаци ситног племства, трговци сточарским производима и сеоске старешине, него и услед тога што су најистакнутије лозе нове турске аристократије, која се није одрицала свога порекла, потицале управо из тих крајева (Херцеговићи, Соколовићи, Бољанићи и др.). Муслимански прваци из шире околине Милешеве несумњиво су се трудили да што већи број својих сродника и комшија, па и читава села, преведу у ислам (у чему је можда био најревноснији Мустафа-паша Соколовић, стричевић Мехмед-пашин). Они су, уз то, били и међу најбољим службеницима Османског Царства, али се од онога дела свога народа који је остајао у старој вери ничим посебно нису одбијали. Говорили су и писали, кад нису морали друкчије, својим језиком, с поносом су се везивали за традиције средњовековне Рашке и Босне, изводили своје генеалогије од некадашњег домаћег племства, одржавали епско предање у истом стиху као и хришћани, посебно се комшијски пазили с Дубровчанима, у одреде својих личних телохранитеља подједнако примали и једне и друге, у својим канцеларијама имали и понеког дијака, покретали на ратишта често више помоћних хришћанских чета него регуларне турске војске. Изнад свега, иако веома правоверни као муслимани, они нису одбацивали све старе култове, нарочито поштовање моштију св. Саве, а њихов обичај подизања задужбина у своме завичају и за свој народ више подсећа на ктиторство њихових сународника православне вере него на озакоњену обавезу турских великаша да за свој спомен, за душе својих рођених и за јавне потребе изводе монументалне градње у било ком делу пространога Царства. У овако успостављеним и дуго одржаваним односима био је потребан само још један покрет приближавања, и то на обострано високом нивоу, па да Срби преведени у ислам и узети за службу султану омогуће Србима који су остали у православљу обнављање оне њихове верске и политичке организације до које су у Турском Царству једино могли доћи. То се догодило захваљујући случају што је један чатац у Милешеви, најзначајнијем центру духовног живота Срба средином XVI века, постао један од најмоћнијих првака Турске.

Бајо Соколовић, чатац у Милешеви, одведен је данком у крви кад му је било, приближно, осамнаест година, па је могао упамтити своју стару веру, историјске традиције свога народа које су одржаване у манастиру, предања о племенитом пореклу свога ширег рода, свој језик и оно што се њиме могло сачувати. Све то он је стално обнављао непрекинутом повезаношћу са својим родитељима, које је довео у Цариград и превео у ислам, стварањем заштитног круга око себе од својих најближих рођака и земљака којима је давао висока звања, и непрекидним враћањем, бар духом, у свој завичај, који је обележио

задужбинама. Поставши један од најмоћнијих европских министара свога времена, с поносом је изјављивао млетачким посланицима, које је узимао као пријатеље, како је потомак деспота Србије.

Примивши ислам, Соколовић је остао трезвен и није подлегао искушењима својственим многим преобраћеницима: није се приклањао мистицизму и његовим одговорима на дилеме које су га могле збуњивати, као што није налазио изворе нетрпељивости у казуистичким смицалицама. Начин веровања зависи од вредности онога који верује, а Соколовић је био подобан да прихвати суштину истинског исламског закона према коме хришћани и Јевреји, као следбеници пророка који су претходили Мухамеду, имају право на положај раје, тј. заштићених султанових поданика, уколико уредно плаћају харач и тиме изражавају своје признање његове суверене власти. Да ли би се смело закључити да је тип муслимана, какав је био Соколовић, можда био чешћи у његовом старом крају, међу људима трпељиво побожним, него међу одабраним одличницима исте вере у Цариграду (где је, ускоро, одиста победила струја носилаца верског фанатизма и лажног поистовећивања државних интереса с њиховим липемерним догматизмом)?

И врховни тумач закона у Турској, велики муфтија (шејх-ул-ислам) Ебусууд ел-Амади, могао је дати само повољно мишљење о предлогу да се дозволи рад Пећкој патријаршији. Енциклопедијски образован, назван „последњим великим научењаком XVI века“, Ебусууд-ефендија био је један од најупућенијих коментатора Курана и, упоредо с тим, онај законописац који је највише допринео разради и учвршћењу државног права и система Турске. Најбољи историчари онога времена посматрали су Мехмеда Соколовића и Ебусууд-ефендију најрадије заједно, и као пријатеље и као стубове Царства. Велики муфтија је могао разумети Мехмед-пашину намеру да се дозволи рад Српске патријаршије; поврх тога, он је то лако могао довести у склад са словом и духом исламског закона.

Ако се може наћи бар приближно објашњење зашто се средином педесетих година XVI века јавио у српској цркви покрет за њеним поновним осамостаљењем, остаје питање да ли је управо тада и сам Мехмед-паша Соколовић био у доброј прилици да своје земљаке свесрдно прихвати, разуме њихове разлоге и заузме се за њих код султана.

Кад је изишао на историјску позорницу поставши 1551. сераскер војног похода на Банат, Соколовић је за највећи део онога што је у томе рату постигао остао дужан подршци Срба не само у својој ордији него и у непријатељским редовима. Соколовић је затим упућен на персијско ратиште, и на њему се прочуо због китњасте опреме, људске лепоте и јуначке храбрости своје војске коју је довео покупљену по Србији и Бугарској. Непосредно по склапању мира с послаником шаха Тахмаспа, султан је у Амасији, у јуну 1555, одржао јавни диван и на њему, давши му звање трећег везира, увео у министарско веће Мехмеда Соколовића. Пред некадашњим милешевским анагностисом отворио се пут до највишег звања, после царског, у тада најмоћнијој држави света. Али, разликујући се тиме од већине велможа Османског Царства, Соколовић је постао министар модерног типа, својим схватањима политике донекле ближи оновременим западним него турским државницима. Његов план, који је створио после првих већих искушења, састојао се у томе да Турска настави своје израстање у универзално царство, али не на штету хришћанског света, који је постајао ненарушив, него окупљањем под султаново окриље исламских земаља до Каспијског језера и Персијског залива. Хришћани у томе Царству, и то најпре Грци и Срби, као и Јевреји, имали би одређен правни статус и верску аутономију.

Маса српског живља била је потребна Турској и ради колонизације огромних територија освојених на северу од Саве и Дунава до почетка друге половине XVI века. То освајање је вршено у етапама, и исто тако су повремено померане према северу читаве групе становништва из области јужно од река. Оне су попуњавале опустошене крајеве Подунавља, оживљавале у њима привредни живот и згушњавале се на границама да буду бедем и да сталним упадима разарају аустријску крајину. Срби су, ако се паметно употребе, били

добри војници и у султановој служби, и то је најбоље показао поход на Банат 1551—1552. године који је повео Соколовић. Али, ствар није била само у томе. Турци су добро знали — а у то су их сигурно упутили Грци и Срби блиски Цариграду — да им ваља штитити и подстицати православни пук, ако се желе и даље успешно носити с католичком Европом. При том се, извесно, највише мислило на Србе, јер су они, својим улогом, и до тада били најистакнутији. Српски народ није, због тога, могао и даље остати обесправљен и без своје црквене организације. Кад обнови рад добијањем султановог берата, Пећка патријаршија ће постати јавна, законита и држави одговорна установа, укључена у њен управни систем и обавезна на сарадњу, јер би њени поглавари могли то бити једино са султановим указом у рукама. Патријаршија ће окупљати Србе, повезивати уједно њихове локалне и регионалне самоуправе и остваривати им правну илузију о независном животу, у ствари ефикасније стављати свој народ у службу Царства.

Напослетку, у време кад је, 1557, патријаршијска столица додељена Макарију Соколовићу, најближем Мехмед-Пашином сроднику, положај великог везира држао је Рустем-паша, пореклом Србин из околине Сарајева, човек силно похлепан, осион и недовољно истанчаног политичког нерва, али сав у рукама султаније Михримах, кћери мезимице цара Сулејмана, посебно наклоњене Соколовићу, кога је у ствари она и оженила својом братаницом Исмихан. Овај продор двојице земљака, сигурно блиских и оним везама које су од историје обично остајале скривене, не само у врх управе Турске него и у најужи круг царске породице, заслужује пажњу поглавито због тога што је султанија Михримах, свемоћна у том кругу, била изузетан познавалац и заштитник исламског и државног закона на својој очевини.

Везири српског порекла на Порти, и то највише Мехмед-паша Соколовић, све чешће у додиру и договору са својим рођацима у ризама милешевских калуђера, одиграли су пресудну улогу у обнављању Пећке цркве и због тога што су то могли учинити преко воље или, можда тачније, са сагласношћу утицајних Грка у Турској и Цариградске патријаршије. Између године 1453, кад је пао Цариград, и године 1536, кад је убијен велики везир Ибрахим-паша, грчки ренегат, који се у служби Османовића винуо до највећег угледа и моћи, обновио се и поново образовао онај трговачки патрицијат Грка који је вероватно недостајао трошној Византији, али је свом народу у Турској давао, временом, све већу отпорну снагу и водио га оној превласти у источном Средоземљу која је постала сасвим осетна у другој половини XVIII века. Док се Ибрахим-паша пео лествицама славе, Цариградска патријаршија, као и друге аутокефалне црквене организације којима су управљали Грци, сламала је све покушаје Срба да поново осамостале своју патријаршију и утврде границе њене јурисдикције (нпр. угушење буне Павла Смедеревца 1532). Потоња превласт великодостојника у Турској који су били српског порекла принудила је, изгледа, Грке на попуштање и сарадњу, и то не само у црквеним пословима. Најистакнутији пословни човек у најужем кругу грчког патрицијата, од кога је зависило именовање цариградских патријарха, Михаило Кантакузен (међу Турцима назван Шејтан-оглу), био је годинама први међу Соколовићевим сарадницима и пријатељима. Кад су Мехмед-пашини непријатељи почели да, једног по једног, смичу његове најмилије штићенике и најчвршће ослонце у власти како би и њега, усамљеног, једнога дана лакше уништили, међу првима је убијен Михаило Кантакузен. У књизи гласовитог протестантског хуманисте Мартина Крусијуса *Turco-Graeciae libri octo* (Базел 1582), у којој је навођењем многих докумената Цариградске патријаршије приказан савремени положај грчког народа и стање у његовој цркви, нема ни речи која би сведочила о супротстављању Грка српској духовној обнови. Али, ни у овом случају Грци нису попустили без стварног разлога. Све околности говоре у прилог претпоставци да су се они, отворено или прећутно, сагласили са осамостаљењем српске цркве кад су се са запада све видљивије почели нагомилавати облаци католичке опасности. Требало је на тој страни обновити, ако не и поново подићи, бастион православља.

(Памћење у црквеним круговима не мери се годинама и деценијама него вековима. Некад су Грци, почетком XIII века, дали аутокефалност српској цркви кад су им се Латини, доносећи католичанство, докопали самог Цариграда, а очекивао се њихов продор не само с југа, из градова и земаља на јадранским и јонским обалама, него и са севера, из Угарске. Средином XVIII века Грци су се поново устремили против Пећке патријаршије и најзад, 1766, удесили да је Порта укине сигурно и стога што је српска црква, сва у нереду, показивала све већу немоћ у борби против унијаћења. (И заиста, где би стигао епарх из фанариотског круга, ту католички мисионари нису имали успеха, а најчешће ни приступа.)

Број повољних околности које су могле утицати да се покрене и повољно реши питање српске цркве овим је, може се претпоставити, само наговештен. Најважнији чинилац била је, ипак, Соколовићева повезаност, преко своје породице, с милешевским братством и његова склоност да средствима непотизма решава питања своје везирске моћи и управљања Царством. Ствар око обнављања рада Пећке патријаршије свршена је у породичном кругу. Пре него што су га Турци повели у јаничаре данком у крви, Соколовић је учио књигу у Милешеви, где му је стриц (или ујак) био калуђер. Топузли Макарије, који је постао први патријарх васпостављене српске цркве, био је, по некима, брат, а по некима синовац Мехмед-пашин. Недовољно проверени извори говоре да је он пре тога био архимандрит манастира Хиландара и да је, у тој улози, добио ферман којим султан узима у заштиту српску рају и у коме су назначени темељи за обнову рада патријаршије, од њеног правног положаја до граница њене јурисдикције. Овај документ сведочи о блиској сарадњи Соколовића обе вере без обзира на то да ли је аутентичан или фалсификован. Патријарх Макарије уступио је свој престо, приближно 1571, синовцу Антонију, херцеговском митрополиту. Антонијев наследник Герасим, који се помиње као патријарх између 1575. и 1586. године, био је, такође, рођак Макаријев и, до преузимања патријаршије, вероватно охридски архиепископ. Династију Соколовића на престолу српске цркве закључио је Саватије, пострижник требињског манастира и херцеговски митрополит, који је умро непосредно по устоличењу (1586). Преузевши српску цркву док је Мехмед-паша био трећи везир (1557), његови рођаци су остали на њеном челу тридесет година, а истовремено су, махом, држали и херцеговску митрополију. Кад су Турци 1571. године отели Млечанима Кипар, особитом султановом одлуком приходи тога пребогатог острва додељени су великом везиру Мехмед-паши Соколовићу. Има још вест — коју тек треба проверити — да је том приликом за архиепископа Кипра постављен један од Соколовића.

Последње Мехмед-пашине године откривају, заиста, да се 1557. године ништа случајно није десило. Нагињући заранку живота, Соколовић је све чешће трпео поразе у борби с непријатељима у врховима Турске, иако је на сцени светских збивања његов лик постајао све истакнутији међу првим министрима у Европи. Разапет између мржње фанатика и свеопште славе, он се, не показујући замор и клонућа, враћао себи и својима, и откривао, тиме, извесне особине које су му и раније, сумње нема, биле својствене. Испољавао је нетрпељивост према свим облицима верске збуњености, лажног мистицизма и претварања Турске у државу фанатизованих муслимана. Упоредо с тим, вратнице његовог сараја биле су све шире отворене људима његовог краја, и то не само онима који су већ примили ислам него и калуђерима и верским старешинама Срба; и грчки патрицијат, од кога је непосредно зависио рад Цариградске патријаршије, постао му је и попословно и људски близак. Још за његова живота ишчаурила се о Соколовићу злоћудна легенда како је он не само неискрен муслиман него и потајни хришћанин. У години 1579, кад је Мехмед-паша убијен, летописац манастира Куманице на Лиму записао је необичне речи: „*И тогда повратиш се закону престпник Мехмед-паша*...“.

Све оно што су милешевски калуђери обавили у дослуху с једним делом турских првака најзад је почело доспевати у средиште мотрења појединих струја у политичком и верском животу Царства. Дошавши до изражаја у последњим деценијама XVI века,

заступници фанатизма ширили су идеје нетрпељивости и сужавања права хришћанске раје. Овакве поступке оправдавали су тиме што се већ опажало како се покорени неверници из године у годину понашају све осионије. Опасност је претила и од многих правоверних, особито оних који су сачували свој српски језик и остајали привржени некима од својих некадашњих празноверица и култова, више од других поклонству св. Сави. Лицемерно огорчени у свом фанатизму, дизали су главе, после 1579. године, многи притајени или отворени Соколовићеви непријатељи, међу њима и Коџа Синан-паша, који је својом појавом означио продор Арбанаса у врхове турске управе. И зато, кад су се Срби крајем XVI века покренули првим већим бунама, Милешева је одмах похарана, а Синан-паша је наредио да се спале мошти св. Саве.

MILEŠEVA ET LA RESTAURATION DE L'EGLISE SERBE (1557)

RADOVAN SAMARDŽIĆ

Vers le milieu du XVI^e^ siècle, le rôle joué par Mileševa dans l'Eglise serbe était peut-être le plus important: elle abritait le siège du métropolite d'Herzégovine; une imprimerie y était active de 1544 à 1557; le domaine était bien cultivé par les moines qui revendaient le bétail; la confrérie entretenait des relations suivies avec les centres ecclésiastiques, avec Moscou et avec Rome, mais aussi avec certains souverains. Les relations entre les moines de Mileševa et la ville de Dubrovnik étaient particulièrement fréquentes. C'est ainsi qu'ils se tenaient au courant de tout ce qui se passait dans le monde et apprirent à temps l'Apparition de la réforme protestante et de la contre-réforme catholique, et surtout la convocation et les décisions du Concile de Trente. L'Eglise serbe avait aussi besoin d'être réformée, car elle se trouvait à l'époque sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople et de l'Archevêché d'Ohrid, et ses fidèles étaient exposés à l'islamisation et au déclin de la foi chrétienne. Le milieu du XVI^e^ siècle vit se réunir les conditions favorables à cette réforme avec l'arrivée au pouvoir à la Grande Porte de grands vizirs d'origine serbe. Parmi eux le plus remarquable fut Mehmed-Paša Sokolović qui, jusqu'à sa dix-huitième année avait été chantre au monastère de Mileševa, et emmené alors en Turquie pour devenir janissaire. Gravissant un à un les échelons de la hiérachie ottomane, Sokolović n'entretenait pas moins des relations avec ses parents et ses compatriotes. C'est sur eux qu'il se reposait en temps de paix et en temps de guerre, mais il leur venait aussi en aide. Les membres de sa famille qui avaient embrassé l'Islam étaient devenus des vizirs et des pachas, et les autres, fidèles à la foi chrétienne, devinrent les métropolites d'Herzégovine et à partir de Makarije (1557) les patriarches de Peć. Sokolović se rendait compte du rôle important que jouaient les Serbes au sein de l'Empire Ottoman, et octroya par conséquent à ce peuple une organisation ecclésiastique autonome. Ayant une grande influence universelle, il fut capable d'apaiser les patriciens de Constantinople et son Patriarcat, pour qu'ils ne fassent pas obstacle à la restauration du Patriarcat de Peć.

ХЕРЦЕГОВАЧКИ МИТРОПОЛИТ И ПАТРИЈАРХ СРПСКИ АНТОНИЈЕ КАО КТИТОР ФРЕСАКА И ИКОНА

МИРЈАНА ТАТИЋ-ЂУРИЋ

Средином XVI века османлијска власт улази у свој зенит држећи огромну територију од Кавказа и каспијских вода до Атлантских гора у Африци — од Будима до Багдада — територију од близу осам милиона квадратних метара.[1] У њој је теократска владавина Селима I спојила прерогативе световне и духовне ингеренције. У мање-више једнообразну османлијску средину унете су нове социјално-етничке и конфесионалне компоненте.[2] Током освајања учвршћивао се тимарско-спахијски систем турског феудализма,[3] где је сарадња са покореним влашким елементом у спрези привилегија и војних дужности, које су погађале сваку пету кућу, одиграла значајну улогу. Сарадња са завојевачем имала је и ниже степенике. Тако су примићури уживали мање повластице јер им берати нису додељивали тимаре већ само баштине, али су били изузимани из плаћања харача, испенџа, ушура, овчарине и ванредних пореза.[4]

Заснивањем мартолоса, дербенџија и соколара, османлијска власт је начинила читаву мрежу војних и полицијских служби ослањајући се у почетку понајвише на влашки елемент.[5] Међу соколарима било је и манастирских тимарника који су прихватали такав положај у жељи да заштите манастир од турских насиља.[6] Занимљива је социјална компонента овога система у целини, који је рају третирао исто, без обзира јесу ли хришћани или муслимани, а при том су тимарници спахије били бројнији међу хришћанима.[7] Ово начело верске толеранције према немуслиманским народима засновано је на шеријатском праву у Корану, где се каже: Следбеници јеванђеља суде по оном што је Господ објавио, а Јевреји по Тори.[8]

У таквим условима уврежила се лоза Соколовића чији је један огранак био и Антоније, митрополит херцеговачки и патријарх српски. Његови стричеви били су Мехмед-паша Соколовић и Макарије, први патријарх обновљене Пећке патријаршије. Оба брата

[1] Др Мирко Мирковић, *Правни положај и карактер српске цркве под турском влашћу (1459—1766)*, Београд 1965, 12.

[2] L. Hadrovics, *L'église serbe sous la domination turque*, Paris 1947, 67. Поробљени народ донео је своју традицију која се утеловила у страно ткиво муслиманске културе и законодавства.

[3] Đurđev Branislav — Vasić Milan, *Jugoslavenske zemlje pod turskom vlašću do kraja XVII stoljeća*, Izabrani izvori, 1962, 221.

[4] B. Đurđev, *Prilog pitanju razvitka i karaktera tursko-osmanlijskog feudalizma timarsko-spahijskog uređenja*, Godišnjak Istorijskog društva BiH I, 1949, 123. Исти, *O vojnucima*, Gl. Zem. Muzeja II, Sarajevo 1947, 87.

[5] Б. Ђурђев, *Исписи из дефтера за Браничево из XV века*, Историјски гласник Србије 3—4, Београд 1951, 97. Исти, *Nešto o vlaškim starješinama pod turskom upravom*, Glasnik Zem. Muzeja LII, 1940, 55 ff. Г. Елезовић, *Соколарство и соколари*, Јужна Србија IV, Сарајево 1923—24, 30—39.

[6] Високо цењени соколари и пре турске владавине добили су, такође, привилегије и под Турцима, нарочито соколари тимарници, упор. М. Мирковић, op. cit. 25.

[7] B. Đurđev, *Hrišćanske spahije u severnoj Srbiji u XV veku*, Godišnjak Istorijskog društva BiH IV, Sarajevo 1952, 166 f.

[8] М. Беговић, *О изворима шеријатског права*, Београд 1933, 67.

владали су својим престолима по 15 година,[9] Мехмед-паша промениввши три султана, Макарије са „мнозијем епископима" саборно. Пет Соколовића били су везири, десет беглербези, а четири патријарси: Макарије, Антоније, Герасим и Саватије.[10]

И можда ништа није тако занимљиво у просопографији XVI века као ова контрадикторна судбина изузетно даровите породице Соколовића у улози властодржаца и подвлашћених у строгим канонима ислама.

На ушћу Милешеве у Косаницу у жупи Црне стене чобанин Бајца Соколовић постао је служитељ храма св. Саве. Још почетком овог века могла се видети развалина куће у којој је Соколовић рођен у селу Раванцима између Мале и велике Варде. Само племе је заузимало простор између Лима и Гласинца групишући се према Руду и Раванцима, одакле потичу и игуман милешевски и велики везир Соколовић.[11]

У доба када је Мехмед-паша постао великаш у Турској Царевини, брат му Макарије био је игуман у Хиландару. Прича се да је имао ферман којим му је одобрено да носи топуз и да сваког може тући ко му се успротиви. Тако је добио и назив „топузли" Макарије. Носио је и камилавку већу од осталих још од самог почетка антиципирајући високи положај који га је чекао.[12]

Истовремено Бајца, данком у крви покрштени Мехмед, пење се незадрживо уз лествице световне власти као царски коморник, соколар, штитоноша, капудан-паша и 1565. султанов зет и велики везир.[13] Више страних извора непосредно говоре у суперлативима о личности овога Соколовића са нескривеним дивљењем. Тако аустријски посланик Антоније Вранчић[14] извештава о његовој високој духовној способности и вештини владања у сложеној ситуацији пространог Турског Царства. Исто тако 1573. млетачки посланик Маркантонио Барбаро[15] вели да Соколовић сам одређује све дужности и службе достојанства, да сам прима, саслушава и одговара на писма страним владарима, а да је свима код њега приступ дозвољен. Он је побожан, трезвен, пун мира, није самовољан ни грамзив нити осветољубив. Ванредног памћења, лепога тела и здравља знајући више азијских и европских језика, укључујући латински, енергичан и скроман са високом самоконтролом, он је остављао упечатљив утисак у време када се могао и својим матерњим језиком лако споразумевати јер је од XV века српски био дипломатски језик и употребљавао се у кореспонденцији према Влашкој, Молдавији, Аустрији, Дубровнику и Млецима.

Личност Мехмед-паше Соколовића[16] добила је више монографија заснованих на сведочењима савременика, о њему се много зна, зна се и како је изгледала флота и војска којима је руководио, чак и које је Вергилијеве еклоге цитирао приликом опсаде Темишвара. У преводу: „Пре ће лаки јелен пасти у ваздуху и мора оставити голе рибе на оба-

[9] K. Jireček, *Der Grossvezier Mehmed Sokolović und die serbischen Patriarchen Makarij und Antonij*, Archiv für slavische Philologie, IX, Berlin 1886, 293.

[10] Архимандрит Иларион Руварац, *О хумским епископима и херцеговачким митрополитима до године 1766*, Мостар 1901, 14 и даље. И. Руварац, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III*, Задар 1888, 13.

[11] М. Вукићевић, *Знаменити Срби муслимани*, Београд 1906. Упор. и Гласник Зем. Музеја за Босну и Херцеговину I, 1889, 83.

[12] Рад. М. Грујић, *Православна српска црква*, Београд 1921, 85. Види и Хришћански Весник 1894, 12.

[13] Сагредо вели „et al batesimo si ciama Baice, Iacoppo Luccari, Copioso ristretto degli annali di Ragusa, Venzia, 1605, lib. IV, 148. Constantino Garzoni помиње да је Мехмед-паша био у Милешеви као чатац, што треба веровати, пошто је овај млетачки посланик био сувременик догађаја које описује (Alberi Eugenio, *Relazioni degli ambasciadori veneti*, sr. III, vol. I, 405).

[14] Пореклом из Шибеника, као архиепископ Острогона и аустријски посланик на Порти изражава се у суперлативима о Соколовићу (I. Kukuljević Sakcinski, *Glasoviti Hrvati prošlih vjekova*, Zagreb 1886, 95.)

[15] Миленко М. Вукићевић, *Српски језик на порти XV и XVI века*, Зора, бр. 5, 1900, 162—169. J. v. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches*, III, Pest 1835, 321, даје опис Соколовића са пантерском кожом на раменима, на шлему лисичији реп, чизме разнобојне, наруквице плаве, са заставом црвено-белом у рукама.

[16] Миленко М. Вукићевић, *Знаменити Срби муслимани*, СКЗ 103, Београд 1906, 1—57. Радован Самарџић, *Мехмед Соколовић*, СКЗ 428, Београд 1981, 7—572. Ahmed Refik, *Sokolović*, Sarajevo 1927, 5—262. Moritz Broch, *Geschichte aus dem Leben dreier Grosswesire*, Gotha, Pethes 1899, 3—70. F. Babinger, *Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig 1927, 5 ff.

лама но што ће он, Мехмед паша одустати од победе".[17] У Меки, Цариграду, Бургасу и Киликији подигао је више џамија и караван-сераја а у својој постојбини, својој мајци -хришћанки цркву, а покрштеном оцу — џамију. На мосту у Вишеграду[18] урезао је и разлоге своје ктиторске дарежљивости: Мехмед Паша „Асаф" времена — његова узвишена особа потчинила је свет. Он потроши свој иметак на задужбине у славу божију и нико неће казати да је бачен иметак који се троши на такве сврхе.[19]

Остали, знатно већи део српскога народа који није делио судбину великог везира, бегова и спахија видео је историју другим очима: „В љута и нужна и прискрбна времена... видео је походе великог амира агаренског султана Сулејмана" „јако крилате змије летештех по водах и по суху, ..." „17 гладних година вапај са свих страна о овоме претходе".[20] „Изиде бо таквое повеленије от самодршца Султана онога Селима, сина Султана Сулејмана, да ашче кто немошчен бе к искупленију своего си манастира и места отгоним беше. Тогда и свети и божествени монастир рекоми Милешева много..." Недовршен натпис из друге књиге сигурно исте садржине: „Беше крепки глад и пагуба от Измаилтен јакоже нест езику сказати мошно таково зло и озлобленије".[21] Очи упрте ка небу виделе су звезде репатице „В то лето јави се звезда зароу през све небо имушти јакоже копље".[22]

Турска освајања према северу и улога српског народа у томе, освајање Баната где се прославио Мехмед-паша Соколовић и задобио поверење новога султана на начин који је тешко испричати,[23] све су то разлози који су допринели оснивању самосталне српске цркве унутар Турске Империје. Обнову Патријаршије коментарише депеша Marina di Cavali[24] као заслугу Мехмеда Соколовића (чије име значи „достојан славе"), који је омогућио своме рођаку да постане патријарх. Запис на старој штампаној књизи у манастиру Милешеви при игуману „тоежде обитељи кир Данилу" јавља исту вест на други начин: „Тогда же обновишу и предржешту престол светаго Сави прваго архиепископа и учитеља србскаго, преосвештеному архиепископу све српске земље и поморскије и северним странам и прочим, кир Макарију в царство же цара исмаилтскаго велика амире султан Сулејман бега".[25]

После патријарха Јефрема, који је преживео косовску катастрофу и једини нашао свога биографа како вели И. Руварац,[26] сви остали српски патријарси смештени су у сказанијима, именицима, поменицима, записима, на рукописима, иконама, утварама и црквеним грађевинама. Из таквих релативно штурих извора и ликовних дела покушаћемо да реконструишемо ктиторски лик херцеговачког митрополита Антонија и каснијег патријарха српског.

Родио се у Задру, у Далмацији, забележен као 13 патријарх по реду код Серафима Ристића и у албанским изворима које доноси Г. Елезовић, у једном новом именику срп-

[17] Rad, JAZU LIII, 92.

[18] Миленко Вукићевић, op. cit. 49. M. Mujezinović, *Obnova natpisa na Sokolovićevom mostu u Višegradu*, Naše starine I, Sarajevo, 1953, 184. Alija Bejtić, *Spomenici osmanlijske arhitekture u Bosni i Hercegovini*, Prilozi za orijentalnu filologiju III—IV, 1952—1953, 229—287.

[19] Св. Душанић, *Полимље и задужбина Мехмед-йаше Соколовића у Поблаћу код Pygoi*, Београд 1967.

[20] *Зайиси и нашйиси*, No. 716, I, 203. Текст се односи на битку код Сигета, видети G. Škrivanić, *Turski pohod na Siget* 1566, Vjesnik Vojnog muzeja IV, 185—214. Такође и M. Harisijadis, *Poslednji ratni pohod sultana Sulejmana na miniaturama turskih rukopisa*, Bulletin JAZU XIII, 1—3, 1966, 134—145.

[21] *Зайиси и нашйиси*, No. 717.

[22] Љ. Стојановић, *Срйски родослови и летойиси*, Гласник Српског ученог друштва 53, 1883, 112 под год. 7077.

[23] О томе говори веома опширно млетачки посланик Marc Antonio Barbaro, да је Соколовић у борби код Сигета прећутао смрт Сулејмана Величанственог да не би дошло до побуне у војсци или преврата у престоници. Но све је то извео на веома чудан начин показујући мртвог владара као да је жив. Види код М. Вукићевић, op. cit. 23.

[24] V. Lamansky, *Secrets d'état de Venise, documents extraicts notices et études*, S. Petersbourg, 1884, 964. Такође код С. Петковић, *Зидно сликарсшво*, op. cit., 23.

[25] *Зайиси и нашйиси*, No. 6295, књ. I, 589. Упор. Вл. Красић, *Милешевски йсалшир од 1557*, Јавор, год. XV, бр. 1, 3 јан. 1888, 123.

[26] И. Руварац, *О Пећким йашријарсима од Макарија до Арсенија III*, Истина, Задар 1888, 11.

ских архиепископа и патријарха пећких.[27] Ако би се овај податак могао прихватити као тачан, онда би се линија лозе Соколовића продужила до далматинске обале под влашћу Млетачке Републике, где су православни Задрани, захваљујући својим стратиотима, тек средином XVI века добили право на своју цркву. Указом кнеза Антонија Мора 1547. добили су латинску цркву св. Илије на употребу.[28] Овај уступак учињен је аналогно привилегијама које су у Млецима поч. XVI века имали четири стратиота тутора православне цркве San Giorgio dei Greci у Венецији: Тодор Палеолог и Павле Корес Цариграђани, Андрија Зећанин и Матеја Барел Крићанин. Да податак из именика Г. Елезовића[29] стоји, показаће и ликовна анализа сигурно потписаног Антонијевог дела на дверима из Пећи.[30]

Први помен о херцеговачком митрополиту налази се у запису на дршци крста у манастиру Бањи прибојској.[31] (сл. 1) То је дар Дионисија кир-Антонију: „Си часни крст окова се в лето 7077 в дне благовестиваго и преосвештенаго архиепископа кир Макарија настојанијем смереного Дионисија милостју божијеи митрополита новобрдского-кир Андонију пресовештеном митрополиту херцеговачком на пресвештеније велицеј цркви српској." Овакав натпис већ наговештава улогу херцеговачког митрополита као првог наследника, пријемника патријаршијског престола велике српске цркве, а не буквално пећке патријаршијске цркве, која се обично и именује кад је реч о њој директно. Већ следеће године 7078 (1569)[32] летописи доносе: „протресе се земља два крат и в то же лето војеваше Турци на Арбанасе и не успеше ништо и в то же лето престави се јерарх Дакији всеосвештени митрополит липљанскије Градчанској, Дионисије, и в то же лето војеваше Турци на Кипар и плен сътворише мног и тамо узимаше и не успеше ничтоже в окрстних градове". Историјски догађај смрти липљанског митрополита Дионисија[33] (сл. 2) забележен је на фреско сликарству грачаничке припрате уз присуство оба рођака, Макарија патријарха и Антонија, још увек митрополита херцеговачког. Пошто Дионисије није био у животу, на пећким дверима не помиње се његово име.[34] Елезовићев натпис исправљен од В. Ћоровића на пећким дверима гласи (сл. 3):[35] „Повеленијем преосвештенаго Патриарха кир Макарија српского општаго отца и учитеља всех српских и поморских земљ аз смерни митрополит Херцеговачки кир Антоније градих сије светије двери позлатих и изобразих и приложих стијеј велицеј цркви Пеки на славу Господу Исусу Христу и Пречистеи его матере в помен свој и православних сродник наших.[36] И кто прочита тако да речет Бог да их прости" (сл. 4).

[27] Г. Елезовић, *Један нови именик српских архиепископа и патријарха пећких*, Глас CXCIII, 1949, 111.

[28] Е. Н. М. (Епископ Никодим Милаш), *Православна Далмација, историјски преглед*, Нови Сад 1901, стр. 234. 246,

[29] Г. Елезовић, op. cit. 11. С. Милојевић, Општи лист, Гл. СУД XXXV, и Серафим Ристић, *Дечански споменици*, 81—84.

[30] *Зап. и натп.* књ. IV, No. 6350; читање Елезовића које коригује В. Ћоровић, *Епиграфски прилози*, Јужнословенски филолог, књ. V, Београд 1925—26, 195—197. *Споменици културе*, Београд 1951, 259—261, 174 (претпоставка Р. Николића о Антонију као уметнику); види и R. Ljubinković, *Prikaz Majstora starog srpskog slikarstva* od S. Radojčića, Naše starine IV, 194. М. Ћоровић-Љубинковић, *Средњевековни дуборез у источним областима Југославије*, Београд 1965, табл. XLII, 93—94, и Радомир Петровић, *Дионисијеве царске двери из 1564*, Саопштења XIV, Београд 1982, 173, који је читао текст: По наредби пресвештеног патријарха сербскаго општаго оца и учитеља свих србских и поморских земљ, ја смерни митрополит херцеговачки Антоније, саградих ове свете двери позлатих и насликах и приложих светој цркви Пекји на славу господу Богу Исусу Христу и пречистој његовој матери в помен себи и свих праворних сродника наших и кто прочита да речет Бог да их прости. Видети и слику у Сборнику Русского археологического общества в Королевстве Югославии, том III, Београд 1940, 113, таб. IV.

[31] М. Шакота, *О ктиторској композицији у припрати цркве манастира Бање код Прибоја*, Саопштења XIII, 1981, 49.

[32] Љ. Стојановић, *Српски родослови и летописи*, ГСУД 53, 1883, стр. 112, под год. 7078 (1569).

[33] Сретен Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије*, Београд 1965, сл. 40.

[34] С. Петковић, *Сликарство спољне припрате Грачанице*, Византијска уметност почетком XIV века, Београд 1978, 203, помиње смрт Дионисија 15. окт. 1569. M. Šakota, *Riznica manastira Banje kod Priboja*, Beograd 1981, 19, са старијом литературом.

[35] Јужнословенски филолог, књ. V, op. cit., Београд 1925—26, 195—197.

[36] Натпис доноси у новије време Р. Петровић, *Дионисијеве двери из 1564. године*, Саопштења XIV, 1982, 173, са неким изменама у преводу. *Повеленијем по наредби*; *ја* уместо *аз*; *саградих* уместо *градих*; *насликах* уместо *изобразих*.

Двери су могле настати после смрти Дионисија а пре предаје престола Антонију 1569—1572. године.[37]

Следећа писана вест о Антонију налази се у Грачаници,[38] изнад западних врата спољашњег нартекса (сл. 5), представља се као ктитор и свакако учесник извођења фреско сликарства.[39] Доносим најбоље читан натпис код Влад. Петковића: „Изволенијем отца нерождена и поспешенијем сина рождена и сбезначелна и свршенијем стаго духа от оца исходешта и на сине почивајушта, пописа се сија припрата при храме успенија пречистије владичице наше и Богородице и приснодеви Марији повеленијем прессвештенаго архиепископа пекскааго и патријарха всем србљем и северним странам и прочим кир Макарија. Трудом же и настојанијем свеосвештенаго митрополита херцеговскаго кир Андонија, јему же би братанап и сврши се в лето 7079 месеца сектембрија 8 ден." Што значи 1570. од Христова рођења. Насупрот натпису, на источном зиду почевши од северне стране његове, исликани су српски владари и поглавари цркве Сава Први, Арсеније, архиепископ српски, Симеон нови мироточац, а као пандан њима на јужном делу источног зида: Макарије, Антоније и Дионисије чија се сигнатура једино очувала.[40] Годину дана раније 7078 (1569/70) умро је липљански и грачанички митрополит кир Дионисије како се чита на фресци која приказује његову сахрану.[41] Према тумачењу П. Мијовића[42] исликавање доњих зона Грачаничког егзонартекса и ангажовање синовца Макаријевог Антонија било је сасвим у духу концепта новоосноване патријаршије да се најближе зоне упућене гледаоцу испуне поворком њених хијерарха, као и стилитима и испосницима који су стубови цркве одувек.

У припрати Бање прибојске[43], где су се одржавали сабори и вршене хиротоније, збио се и догађај предаје престола још за живота патријарха Макарија, већ старог и болесног. На северном зиду припрате цркве св. Николе у Бањи насликана је композиција церемоније предаје престола.[44] Стари патријарх Макарије (сл. 6) предаје митру, јеванђеље и омофор своме синовцу Антонију, до сада херцеговачком митрополиту. До Антонија налази се несигнирана свештена фигура, а до умрлог Дионисија слева је Макарије јерођакон, нови мученик. Три личности из породице Соколовић су повезане натписом који их заједнички представља: „хтитори храма сего". Уз Макарија стоји текст: „Преосвештени патријарх српски кир Макарије предајет си престол свој", а уз Антонија: „По милсст божијој преосвештени патријарх всеи српскије земљи и поморскије кир Антоније." Први који је идентификовао овај догађај на фресци Бање прибојске, Радослав Грујић[45], обеснажио је резултате истраживања Константина Јиречека и Илариона Руварца[46] у Архиву за словенску филологију IX, X, где су се њихове тврдње базирале на чињеници да је Антоније тек по смрти Макарија могао ступити на патријаршијски престо. Њима је био непознат ликовни документ из манастира Бање и историјске чињенице да је било случајева у хијерархији српске цркве предаје престола још у току живота патријарха. То се управо десило још и између Герасима и Саватија, Гаврила и Максима, Максима и Арсенија III.[47] Рад. Грујић је донео и годину примопредаје престола између Макарија и Антонија[48] посредно на ос-

[37] Р. Грујић, *Фреска патријарха Макарија како уступа престо своме наследнику Антонију*, Гласник Скопског научног друштва, књ. XII, Скопље 1933, 273—277.

[38] С. Петковић, ibidem.

[39] Др. В. Петковић, *Старине, натписи, листине*, Београд 1923, стр. 9. Раније читао Љ. Стојановић, *Записи и натписи*, I, 213, No. 688.

[40] С. Петковић, *Сликарство спољне припрате Грачанице*, op. cit., 202, 203.

[41] Ibidem.

[42] Павле Мијовић, *О хронологији грачаничких фресака*, Старине Косова и Метохије IV—V, Приштина 1968—1971, 197.

[43] Мирјана Шакота, *О ктиторској композицији у припрати цркве манастира Бање код Прибоја*, Саопштења, XIII, Београд 1981, 47—56.

[44] Ibidem, сл. 3.

[45] Рад. М. Грујић, *Фреска патријарха Макарија како уступа престо своме наследнику Антонију*, Гласник Скопског научног друштва, књ. XII, Скопље 1933, 273—277, сл. на стр. 273.

[46] Constantin Jireček, *Der Grossvezier Mehmed Sokolović und die serbischen Patriarchen Makarij und Antonij*, Archiv für slavische Philologie, IX, Berlin 1886, 291—297. Arhim. Hil. Ruvarac, *Nochmals Mehmed Sokolović und die serbischen Patriarchen*, Archiv für slavische Philologie, X, Berlin 1887, 43—53.

[47] Рад. Грујић, op. cit., 276.

[48] Ibid., 277.

нову записа једног хиландарског рукописа Главизника, сад у дворској бечкој библиотеци № 28. У њему пише: „Уви мње и два патријарха в лето 7080 месеца декемврија 17 српску земљу сдржаху". Како се у истој књизи помиње и смрт Даскала Пахомије 30 октобра без помена вести о патријарсима, то Грујић мисли да се догађај примопредаје могао одиграти између 30. октобра и 16. дец. 1571. године. М. Шакота после конзерваторских захвата на Бањи Прибојској и савесних текстуалних истраживања била је у прилици да учествује у открићу ризнице Бање прибојске и да коригује мисао о зазиђивању простора припрате у Бањи, коју су ранији истраживачи доносили по аналогији са Грачаницом, као и да на основу новопронађених натписа тачно утврди датум примопредаје престола. Тиче се натписа на западном делу припрате[49] изнад улаза у трем у некадашњој линети, сачуваног у облику свитка, грубо писаног на неравној површини. То је дужи део текста у девет редова, не сасвим читак, чије разумевање и дешифровање спада такође у заслугу, познате по својој научној акрибији, Мирјане Шакоте. У првом делу текста реч је о хиротонији архиђакона Дионисија за митрополита Новог Брда, Јањева и Косова која се догодила 1564, и Дионисијев аманет „наручив своме патријарху и господину Макарију (реконстр.), написав сију припрату за његову душу". Затим има податак да је Макарије владао 15 година од 1557. до 1572 („престолом правешти")). Следи чин опраштања које се збило на сабору у Бањи, потом текст доста оштећен но сачуван у најважнијем делу: „Антонија взведеше на свети престол пекски". Запис даље каже да се догађај збио у недељу 10. септембра. По тачном рачунању Шакоте 10. септембар пао је у недељу 1572.[50]

Идући трагом записа[51] о Антонију, сада већ патријарху, наилазимо на следећи податак на псалтиру Пећке патријаршије који је по вољи патријарха Антонија исписао смерни Павле да „не буде ником отемљена от великје цркви, да му буде отместитељ Владика и светитељ Христов Сава и Арсеније и ини же предржаше престол си". Ова вест са непотпуном годином, али са „Б" на крају, даје могућност реконструкције у 1573—1574. годину, где се Антоније појављује као ктитор писане књиге. Две вести у аналима[52]: да је те исте 7182. од створења света умро патријарх Антоније, а годину дана раније патријарх Макарије, побудила је Константина Јиречека на оштру критику српских летописа као извора, јер није могао у том тренутку да истера све на чистину у недостатку факата. Но, Иларион Руварац[53], који такође не верује летописима, уноси још већу забуну са записом на типику из Фенека: „7082/1573/74 в та времена правешти престолом Пекској области патријарх кир Макарије с множеми епископами". Инсистира на 1573. хотећи да време смрти Макарија коинцидира са доласком Антонија за патријарха, а Саватија за херцеговачког митрополита. Руварац исто тако није знао шта да ради са морачким натписом[54], где се говори о смрти Макарија. По њему 7083 (1574/5) би у том случају Макарије надживео синовца Антонија. Очигледно верујући с недовољно разлога да ствари теку устаљеним поретком.

Герлахов[55] опис догађаја у цариградској цркви за време свечане службе (о Ускрсу) 1577, односи се на Герасима, такође Соколовића и рођака Мехмеда-паше, кога описује као човека четрдесетих година. Ова и априорна тврдња Руварца могу се и документовати записом на минеју[56] (зап. 6378) из године 7084 (1575/6) „повеленијем блажњејшега и преосвештенаго архиепископа пекског кир Герасима. . . при еклисијарх увелике цркве кир Дионисију ијеромонаху от битија лето ЗРД мес. сек. 5 ден."

[49] М. Шакота, у Саопштења, XIII, op. cit., 47 ff.

[50] Ibidem, стр. 51.

[51] И. Руварац, *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III*, Истина, Задар 1888, 11 ff. *Записи и натписи*, No. 9909 (722) и 6373.

[52] Гласник СУД 53, Београд 1883, 113, 19. K. Jireček, у Archiv für slav. Phil. op. cit., 291.

[53] Archiv für slav. Phil. X, Berlin 1887, 46.

[54] Ibid., 47.

[55] Ibid., 44, 45. Хришћански весник 1887, 367, *Stefan Gerlach des aelteren Tagebuch der von zweien glorwürdigen römischen Kaysern Maximiliano u. Rudolpho*, Frankfurt am Mein, 1674, 530.

[56] *Записи и натписи*, 6378.

Уметничко име Антонија резбара и мајстора интарзије[57] поклапа се егзистенцијално са временом живљења Антонија херцеговачког митрополита и патријарха српског. Мајстор Антоније показао се велики вештак у техници улагања коштаних плочица у дрвену подлогу варирајући маштовито облике и величине. Претпоставља се да је био монах Житомислића[58], а да је технику интарзије изучио у Дубровнику и Атосу, где је она била на великој цени и примени. Познати су Антонијеви радови у Пиви и Морачи, врата певнице и можда ломнички аналогиј. На поклопцу кивота св. Краља у Студеници из године 7117 (1608/9)[59] пише „рука грешна Антонија створи а бист ктитор кир Симеон". Ништа одлучно не противречи да је херцеговачки митрополит Антоније био такође уметник. Из савременог Герлаховог сведочанства[60] о београдској цркви тврди се да свештеници раде разне занате и да се тиме хране јер им се не даје плата за свештеничку службу. Прота о коме је реч је бојаџија, а научио је да чита и пише у манастиру, помиње и старешину пећког Герасима, са манастиром у коме патријарх са неколико калуђера живи. Значајан је даљи текст где се каже да овде немају школу, већ преко Саве у Хопову, а да има манастира у којима живе и по 100 до 150 калуђера. Њихов патријарх у Пећи мора сваке године султана да плаћа две хиљаде дуката, а сваки свештеник који је под њим мора руском цару да плаћа годишњу суму према заслузи својој.

По чврстом уверењу М. Љубинковић[61] Антоније, херцеговачки митрополит, био је уметник, што не прихвата С. Радојчић, а С. Петковић уважава и другачије интерпретације.[62]

Одиста запис на Антонијевим дверима изгледа сасвим експлицитан:[63] „Градих сије св. двери позлатих и изобразих и приложих велицеј цркви Пеки." Елементи орнаментике на овим дверима подсећају на пластични украс аркадица Св. Себастијана (сл. 7) у Дубровнику[64] и слично организован орнаментални украс на парапетима иконостаса San Giorgio dei Greci[65], чији нам се детаљ сачувао на икони св. Мине, рад Емануила Ламбарда с краја XVI века (сл. 8). М. Љубинковић аутор запажене књиге о средњовековном дуборезу[66] утврдила је као добар познавалац целокупног материјала да се појава оваквог дубореза ограничава на уски круг дела око Антонијевих двери, на Дионисијевим дверима[67] које по наредби господина кир Макарија створи и приложи великој цркви Пећ-

[57] Đ. Mazalić, *Leksikon umjetnika BiH*, Sarajevo 1967, 21. Filipović, *Man. Lomnica*, ELU, 1, 113.

[58] Љубинка Којић, *Манастир Житомислић*, Сарајево 1983, Мазалић, op. cit., 21.

[59] Др. Влад. Петковић, *Старине, натписи, листине*, Београд 1923, 21.

[60] B. Đurđev — M. Vasić, *Jugoslavenske zemlje pod turskom vlašću do kraja XVIII stoljeća*, Zagreb 1962, 117. Glasnik SUD, XXXVI, 212—213.

[61] Мирјана Ћоровић-Љубинковић, *Средњевековни дуборез у источним областима Југославије*, Београд 1965, 92.

[62] С. Радојчић: „1575 године за српског патријарха Антонија радио непознати грчки мајстор икону Ваведења, а тај мајстор радио и за Кутлумуш и за Ксенофонт". Из овога се види да Радојчић у овом случају приписује само ктиторство Антонију. С. Петковић, *Зидно сликарство*, op. cit., 34 f., натпис на дверима (*Зап. и натп.* IV, бр. 6358) по њему дозвољава и другачије тумачење. Видети те аргументе код R. Ljubinkovića, *Naše starine* IV, Sarajevo, 1957, 194.

[63] Натпис се налази на дверима цркве Ваведења у Пећкој патријаршији. *Зап. и натп.* I, 688 (6350). Слијепчевић др. Ђоко, *Хумско-херцеговачка епархија и епископи митрополити од 1219. до краја XIX века*, Богословље, XIV, 1939, 256. Слијепчевић на стр. 275. говори о Антонију као директном наследнику Никанора и натпису на пећким дверима где се Антоније први пут помиње као херцеговачки митрополит.

[64] Војислав J. Ђурић, *Црква св. Стефана у Новом*, Зборник Филозофског факултета, књ. XI—1, Београд 1970, сл. 4.

[65] Manolis Chatzidakis, *Icônes de Saint Georges des Grecs et de la collection de l'Institut*, Venise 1962, pl. 43; М. Љубинковић, *Средњевековни дуборез*, op. cit., таб. XLI, 1.

[66] М. Ћоровић-Љубинковић, *Средњовековни дуборез у источним областима Југославије*, Београд 1965, 92—93.

[67] Значајну допуну после конзервације и рентгенских снимања дао је Р. Петровић у своме чланку посвећеном М. Љубинковић. Р. Петровић, *Дионисијеве царске двери из 1564. године*, Саопштења XIV, Београд 1982, 163—182. Сродне дечанске двери Р. Љубинковић приписује Антонију Соколовићу, Наше старине, IV, 1957, 187, 204. Упор. такође и М. Шакота, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 37, са старијом литературом. Такође доноси и разна стилска тумачења ових двери. Преовлађује мишљење да су Благовести на предњој страни дечанских двери дело Антонија, а сликарство на полеђини са Стефаном Дечанским и св. Николом дело доцнијих мајстора с краја XVI века. Док је Антоније сликао лице у седмој или осмој деценији, тако да пећке и дечанске двери чине Антонијев уметнички круг, док су грачаничке двери рађене другим маниром и припадају делу Дионисија.

ској. . . 7072 године круг месеца 4 а сунца 16. Даље 1564. на сличним дверима у Дечанима (сл. 9) и у цркви св. Николе у Пећи. Овоме бих додала још две пећке двери, једне са иконостаса Богородичине цркве, а друге из ризнице. Сви су изгледи да овој групи треба приписати крило из старе сарајевске цркве објављено код Скарића.[68] Ова западњачка оријентација у орнаментици, коју је М. Љубинковић приписала уделу херцеговачке митрополије у комуникацији са обалом не помињући далматинско порекло Антонија, остаје као краткотрајна појава у уметности најкасније регистрована на хиландарским дверима (сл. 10) Митрофановића[69] и на пивском надвратнику у сасвим дегенерисаном облику. На делу двери из пећке ризнице очувало се и сликарство које такође више стреми према критским узорима насталим у доба млетачке доминације над Грцима. Слично показују и задња страна дечанских двери[70] са приказом Дечанског и Николе (сл. 11), која је ближа у свом уметничком изразу решењима тебанске школе,[71] а којих се дотакла ренесанса великог Крићанина и његовог следбеника Франгоса Кателана, пре свега имајући у виду непознатог аутора зидних слика на острву Дилију (сл. 13) код Јањине.[72] Такав стил у иконопису прати се у делу Јована キприја[73], који је радио толос у наосу San Giorgio dei Greci у Венецији 1589. сликајући такође у протезису Хетимасију, св. Константина и Јелену, а у олтару Вазнесење и Неверство Томино.

Велудос[74] помиње да је мајстор Јован Кипрос радио и иконе, од којих доносимо ону са представом Благовести из музеја Бенаки у Атини.[75]

На крају, С. Радојчић је у Хиландару пронашао изванредну икону Ваведења Богородице[76] (сл. 12) коју је потписао Антоније. Он опет не верује у ауторство Антонија сматрајући икону за дело грчких мајстора. Овом делу није тешко наћи аналогије у богатој Атоској ризници. Ту би као прво дошле иконе из Ставрониките[77] које су сродне не само по стилским одредницама већ и по акцесоријама. То је манир XVI века који је преузео ренесансне

[68] Владимир Скарић, *Српски православни народ и црква у Сарајеву*, Сарајево 1928, 5, таб. I, сл. 2. Очувано је само десно крило царских двери са скоро истим мрежастим орнаментом преплета, какав се налази на сличним дверима у Пећкој патријаршији из времена Макарија и Антонија око 1570 (*Зап. и натп.*, IV, 6358). Скарић је уочио да је овај натпис дат омашком непотпун. Претпоставља да је иконописац из источних крајева јер се служи екавштином.

[69] Zdravko Kajmaković, *Georgije Mitrofanović*, Sarajevo 1977, таб. I; *Уметничко благо Пиве*, уводни текст и каталог изложбе: Аника Сковран, Цетиње — Београд 1980, сл. 1.

[70] Мирјана Шакота, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 97, сл. 32. на стр. 152. Ове двери припадају најкаснијем иконостасу у Дечанима који се очувао in situ и по мишљењу Шакоте најстаријем ансамблу икона из XVI века.

[71] Студије првобитне декорације манастира Филантропин (1531. г.) и њему блиског манастира Дилију из 1543. пружају битне индикације за евентуално рашчишћавање проблема који се односи на Франгоса Кателаноса и тзв. тебанску школу, чији је он главни експонент. О томе видети докторску дисертацију Myrtali Aheimastou Potamiaou, Ἡ μονὴ τῶν Φιλανθρωπινῶν καὶ ἡ πρώτη φάση τῆς μεταβυζαντινῆς ζωγραφικῆς, Ἀθῆναι 1983, 241 ff.

[72] Theopostis Liba Ksanthaki, Οἱ τοιχογραφίες τῆς μονῆς Ντιλήου, Ἰωάννινα 1980, 70, 84.

[73] Manolis Chatzidakis, *Icônes de Saint-Georges des Grecs et de la collection de l'Insitut*, Venise 1962, 98 f. По повратку Дамаскина на Крит овај не нарочито инвентивни сликар заменио га је на раду у братству св. Ђорђа Грчког у Венецији. Мада су у то време постојали далеко бољи сликари у Венецији, као што су Ватас Клонза и Занфурнари, ипак је избор пао на овог мање даровитог окренутог према традицији мајстора. Хацидакис коригује време настанка Киприосове иконе која се налази у музеју Бенаки уместо 1581. на 1585. Μουσεῖον Μπένακη, Κατάλογος τῶν εἰκόνων, Ἀθῆναι 1936, N. 7, Chatzidakis, op. cit., 98.

[74] Ἰ. Βέλουδος, Ἑλλήνων ὀρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετίᾳ ἱστορικὸν ὑπόμνημα, Βενετία 1893, 50.

[75] Xygopoulos A, op. cit., 7.

[76] Димитрије Богдановић, Војислав Ђурић, Дејан Медаковић, *Хиландар*, Београд 1978, 148, сл. 121. Св. Радојчић, *Уметнички споменици манастира Хиландара*, Београд 1955, Зборник радова Виз. инст., књ. 3, стр. 176, 177 (наводи да се икона Ваведења налази у Хиландарском музеју без броја и да је из године 1575. као поклон пећког патријарха Антонија). Име Антонија по мишљењу Св. Радојчића није случајно сачувано на највећој хиландарској икони XVI века (1,18 × 0,93 m). Ову икону, како се даље вели, одликује тврди суви и оштри манир хиландарских иконописаца XVI века, као да је под утицајем тадашње српске графике, којој су можда баш хиландарци дали водеће мајсторе. Тако најизразитије дело овога стила превазилази старије радове прецизношћу израде и својим форматом, а то је икона Ваведења, дар патријарха Антонија.

[77] Christou Patrineli, Agapis Karakatsani, Marias Theohari, Μονὴ Σταυρονικῆτα, Ἐθνικὴ τράπεζα τῆς Ἑλλάδος Ἀθῆναι 1974, 62 ff.

облике друге византијске ренесансе и неке навике италијанске ренесансе са хералдичним медаљонима који имају профиле и бисте. Такав је и пример Благовести[78] из Ставрониките.

Јако оштећена Бања не дозвољава стилску анализу. Њени ктитори, практично Макарије и Антоније, извршиоци воље умрлог Дионисија, по мишљењу Љубинковићке[79], споменик су где се највише осећа утицај Дубровника и Котора, што је видљиво и на скулптуралном украсу Антонијевих и низу поменутих двери. Тако да су споменици везани ктиторством Антонија готово сви, изузимајући фреске у Грачаници, под печатом приморског, венетокритског, условно речено западњачког стила у крилу Српске патријаршије. У Грачаници преовлађује дух традиционалног српског живописа, онога који је увек диктирао и придржавао престо св. Саве[80] црпећи инспирације на византијским источницима. Међутим, овде се мора одмах рећи да су оба тока укорењена у истој традицији ослањајући се на стилске вредности тзв. ренесансе Палеолога и епохе краља Милутина. Разлике су потекле отуда што се један стил развио у историјској средини западне културе, примајући тако новости ренесансе и барока — а други у исламској доминацији, затварајући се све дубље у своју традицију и тражећи увек своје истоке у кодексу св. Саве. Тако ни амбивалентност ктиторског дела Антонија, ако је пореклом из приморја, свакако није случајна. Она је оправдала титулу патријарха: „По милости божијој патријарх српске земље и поморске".

LE METROPOLITE D'HERZEGOVINE ET PATRIARCHE DE SERBIE ANTONIJE, DONATEUR DE FRESQUES ET D'ICONES

MIRJANA TATIĆ-DJURIĆ

Le métropolite d'Herzégovine Antonije, qui plus tard devint patriarche de Serbie a vécu à l'époque de la plus forte domination des Ottomans sur la Péninsule Balkanique. A l'époque de règne théocratique de Sélim I[er], le patriarcat de Serbie, nouvellement restauré, se trouvait entre les mains de la branche chrétienne de la famille des Sokolović qui a donné quatre patriarches (Makarije, Antonije, Gerasim et Savatije). La branche islamique de la famille a donné avant tout le pacha Mehmed Sokolović, et encore dix beglerbegs et cinq vizirs, qui tous occupaient des places éminentes dans l'administration et secouraient leurs parents restés chrétiens.

Antonije était né à Zadar, en Dalmatie et il est mentionné chez Serafim Ristić et Elezović comme 13[e] patriarche serbe. Si on le prend en considération l'on voit que le patrimoine des Sokolović embrassait un vaste territoire et s'étendait, entre les vallées du Lim et de la Glasinac jusqu'à Rudo et de là en Dalmatie.

La première mention du métropolite d'Herzégovine Antonije est faite dans une inscription sur le manche d'une croix trouvée à Banja Pribojska. Cette croix avait été une offrande du métropolite de Novo Brdo Dionisije faite en 1568 à Antonije, »pour l'équipement de la grande église« du temps du patriarche Makarije. Cette inscription annonce déjà le rôle d'Antonije comme chef de l'Eglise. L'année suivante en 1569, le patriarche Makarije et le métropolite Antonije assisteront aux funérailles de Dionisije, hiérarche de Dacie et métropolite de Lipljan, comme on le voit sur une fresque de Gračanica. Un texte inscrit sur la porte royale de Peć et datant de l'époque du patriarche Makarije nous apprend que le métropolite d'Herzégovine Antonije avait été sculpteur sur bois, orfèvre, graveur et donateur pieux. Cette porte a probablement été exécutée après la mort de Dionisije et avant l'intrônisation d'Antonije, c'est à dire, entre 1569 et 1572.

78 Ibidem, 78, No. 5.

79 М. Љубинковић, op. cit., 92.

80 В. Ј. Ђурић, *Престо св. Саве*, Споменица у част новоизабраних чланова САНУ, Посебна издања CDLII, Спом. 55, Београд 1972, 93—104. Др. Душан Кашић, *Престо Светог Саве*, Свети Сава, Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175—1975, У Београду 1977, 333—348.

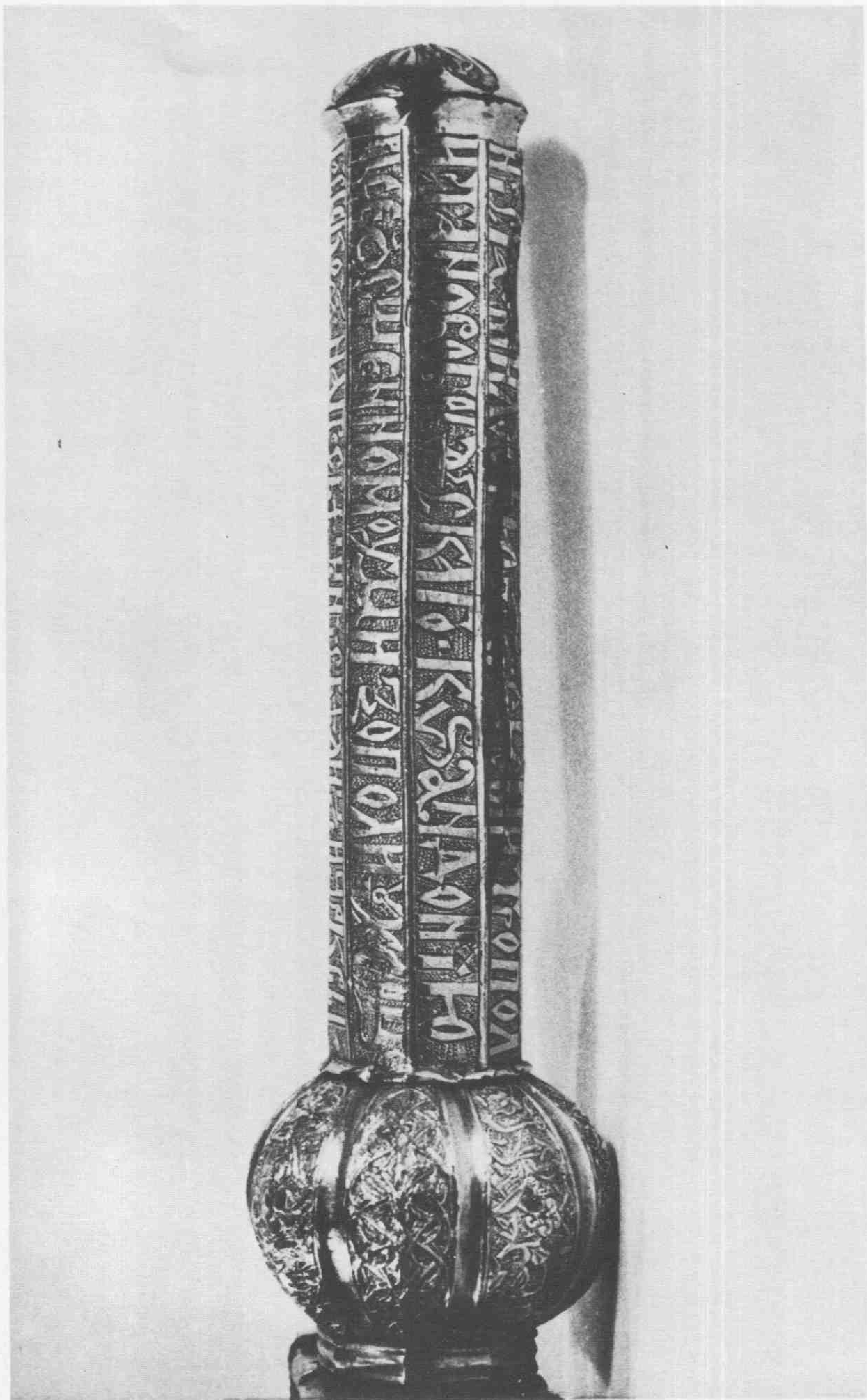
La seconde mention du patriarche Antonije se trouve sur la partie sud du mur est du narthex de Gračanica où il fait partie du cortège des évêques officiants. Dans ce cortège figurent tous les donateurs qui ont fait restaurer la peinture murale: le patriarche Makarije, les deux métropolites Antonije et Dionisije avec l'indication de leurs noms. A cette époque, le 8 septembre 1570 Dionisije ne se trouvait plus parmi les vivants, si bien que c'est Antonije qui a réalisé sa dernière volonté.

Le patriarche Makarije, déja vieux et malade, céda le 10 septembre son trône à son neveu Antonije. Cet événement a été illustré sur le mur nord du narthex de l'église St. Nicolas à Pribojska Banja. Dionisije, quoique dejâ mort à cette date est représenté à la cérémonie de remise de la mitre, de l'évangile et de l'omophore en compagnie de l'ancien et du nouveau patriarche. Au-dessus des trois hommes s'étend l'inscription: »les donateurs de la présente église«. La nouvelle inscription découverte dans le tympan au-dessus de l'entrée occidentale du narthex, correctement déchiffrée par M. Šakota, indique que cette remise du trône apostolique a été effectuée le dimanche, 10 septembre 1572. Dès l'année suivante en 1573/74, Antonije réapparaît comme donnateur du psautier du patriarcat de Peć, qu'il a fait copier par l'humble moine Pavle.

L'existance du sculpteur et graveur et marqueteur Antonije coïncide avec celle du métropolite d'Herzégovine et patriarche serbe Antonije. L'on suppose que le sculpteur et graveur Antonije avait été un moine du monastère de Žitomislić et qu'il avait appris les techniques de l'incrustation et de la marqueterie à Dubrovnik et au Mont Athos où l'on pratiquait beaucoup cet art. Les oeuvres qui nous restent d'Antonije sont fameuses: ce sont les portes royales et les stalles du choeur de Piva et de Morača et peut-être qu'il a aussi exécuté le lutrin de Lomnnica. Sur le couvercle de la châsse du Saint Roi à Studenica est écrit, en 1608/1609, qu'il a été »exécuté des mains de l'humble pécheur Antonije et offert par le sieur Siméon« Rien ne contredit la possibilité que le métropolite d'Herzégovine était aussi un artiste, car on sait, et Gerlach le certifie, que les prêtres ne recevaient aucune compensation pour les services religieux, si bien qu'ils devaient exercer quelque métier.

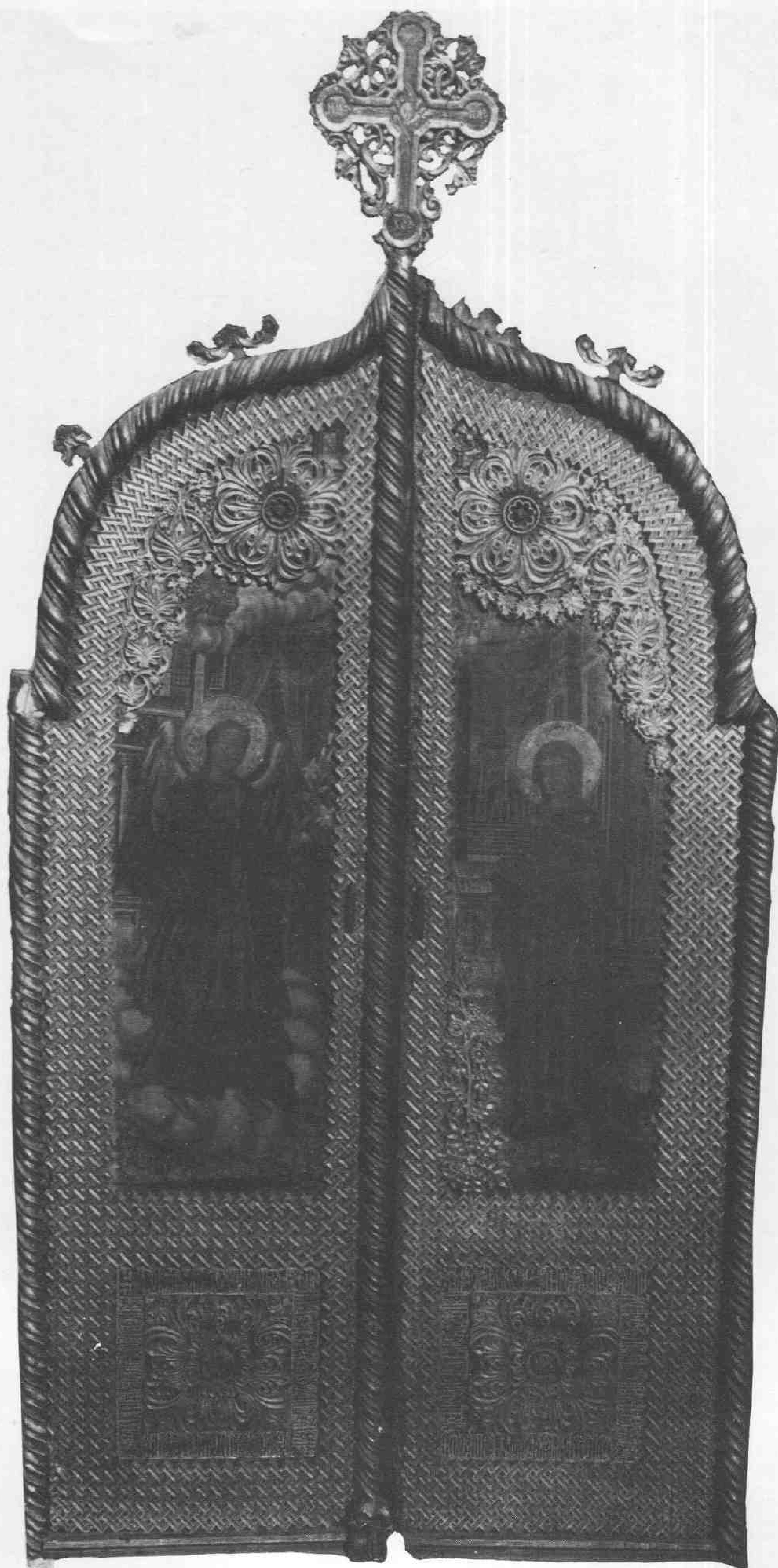
La porte royale de Peć qui porte la signature d'Antonije et encore deux autres portes royales qui ne sont pas signées et dont l'une provient du trésor et l'autre de l'église de la Vierge Hodigitria de Peć, ainsi que la porte royale de Dečani dont le revers est orné des portraits de Stefan Dečanski et de St. Nikolas et celle de Dionisije à Gračanica, toutes ces oeuvres appartiennent à un group particulier orienté vers la décoration en relief, propre au Littoral. Des vestiges de ce style se rencontrent encore à Chilandar sur la porte de Mitrofanović et sur le linteau du portail de Piva. On dirait que la peinture, du moins là où elle a été conservée comme sur le revers de la porte de Dečani, montre des traces d'influence occidentale comme nous en trouvons dans l'école de Thèbes sur laquelle le fameux artiste crétois Théophane et son disciple Frangos Katelanos ont exercé leur influence. (La peinture murale sur l'île de Dilia près de Janjina). La magnifique icône de la Présentation de la Vierge au temple de Chilandar a aussi été signée par Antonije. L'oeuvre se distingue par la manière crétoise de peindre les icônes, manière qui, après la venue de Théophane s'est largement répandue sur le mont Athos.

Les origines dalmates d'Antonije se remarquent non seulement dans sa prédilection pour les motifs ornementaux, mais aussi dans son penchant pour la manière crétoise de peindre les icônes. La peinture de Banja et de Gračanica où l'on réalisait la dernière volonté de feu Dionisije, est restée dans la tradition orthodoxe monumentale, cultivée par les dignitaires ecclésiastiques comme symbole du trône de St. Sava.



Сл. 1. Крст из 1568, Бања прибојска, дар Дионисија, митрополита новобрдског, Антонију митрополиту херцеговачком

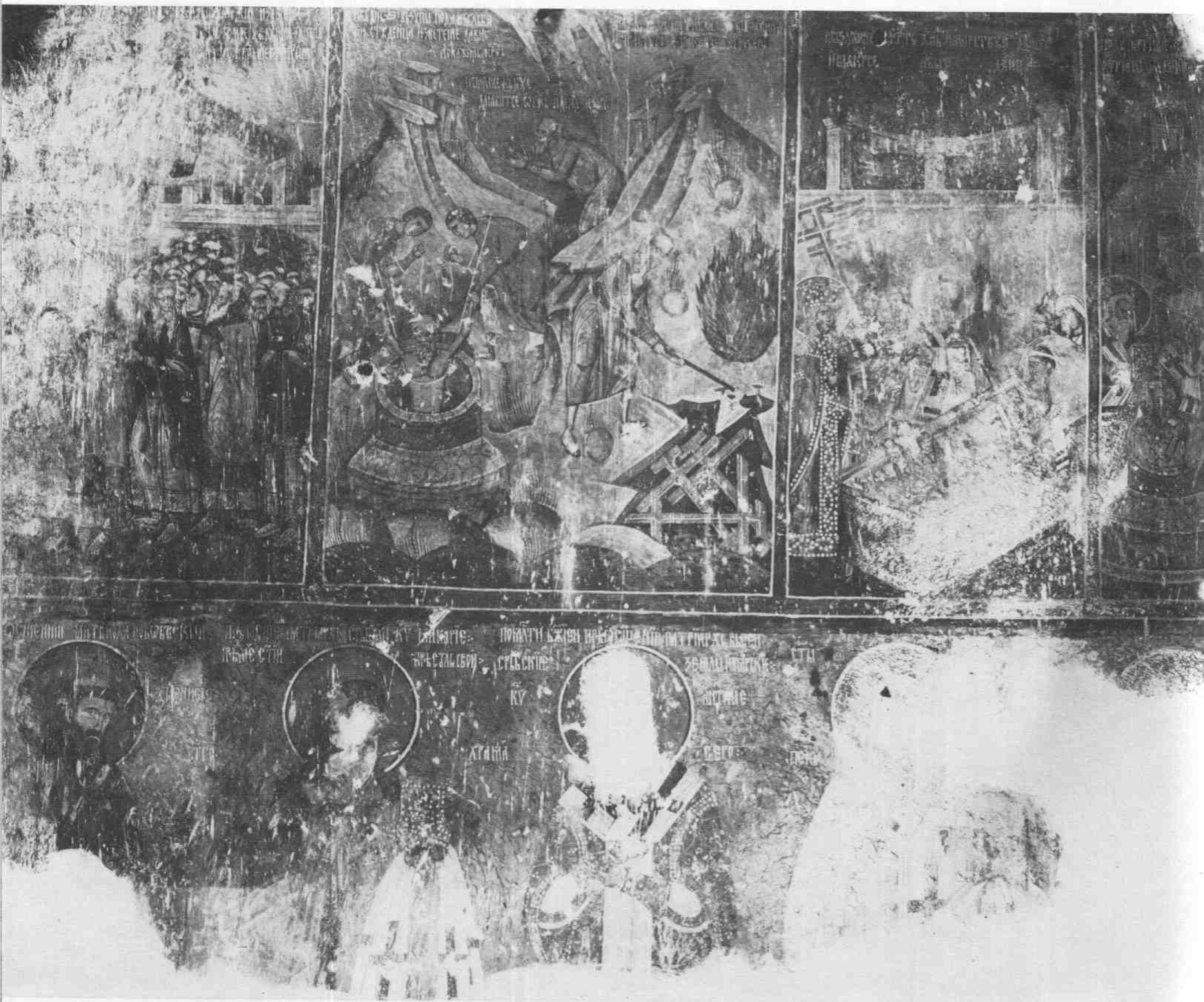
Сл. 2. Сахрана новобрдског митрополита Дионисија, Грачаница, спољни нартекс, 1570. уз присуство патријарха Макарија и митрополита Антонија



Сл. 3. Пећка патријаршија, царске двери са натписом о митрополиту Антонију између 1559—1572.

Сл. 4. Детаљ Антонијевих двери, Пећка патријаршија 1569—1572.

Сл. 5. Патријарх Макарије и митрополити Антоније и Дионисије, Грачаница 1570, припрата, јужни део источног зида

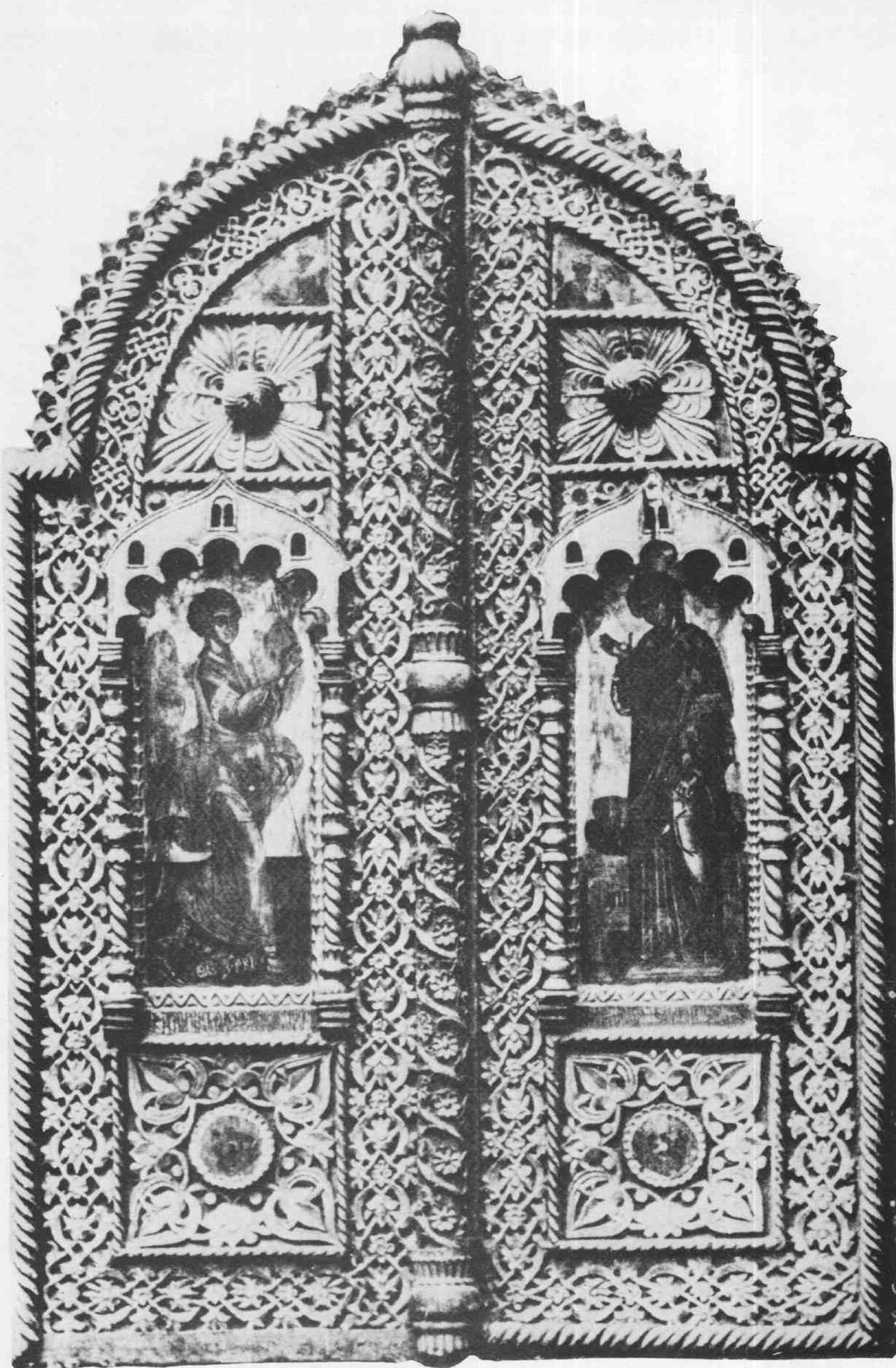


Сл. 6. Патријарх Макарије предаје престо (доња фреска), Бања прибојска, XVI в.

Сл. 7. Аркадице са вегетабилним мотивом, Дубровник, Св. Себастијан, 1470.

Сл. 8. Представа иконостаса, детаљ иконе св. Мине, црква Св. Ђорђе грчки, Венеција

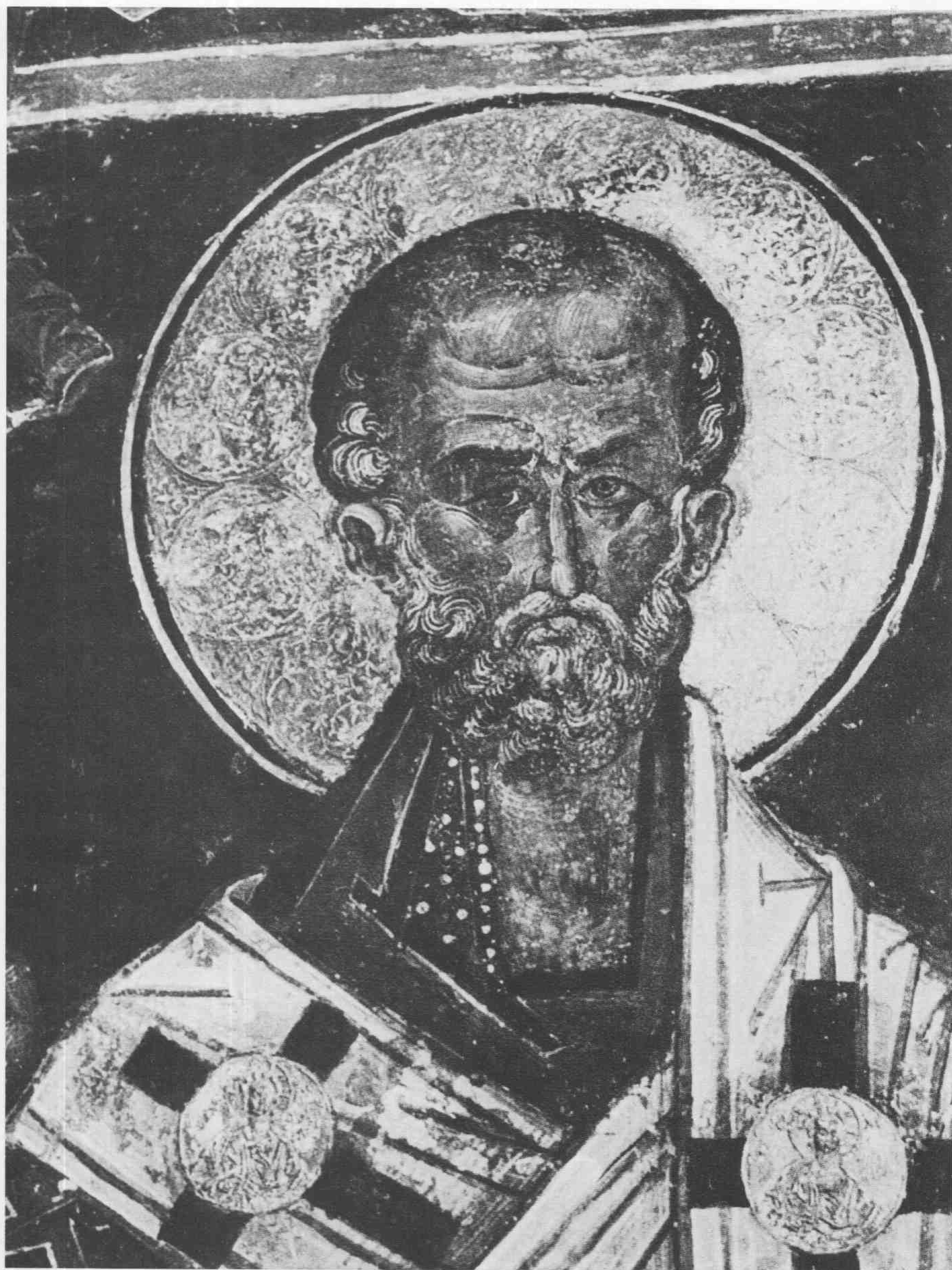
Сл. 9. Царске двери приписане Антонију, Дечани, XVI в.



Сл. 10. Царске двери, Ђорђе Митрофановић, 1616, Хиландар

Сл. 11. Царске двери, полеђина оних приписаних Антонију, Дечани, XVI в.

Сл. 12. Икона Ваведења, Хиландар, XVI в. →



Сл. 13. Св. Никола, Фреска у цркви св. Николе Филантропа, Дилиу, XVI в. cca 1560.

МИЛЕШЕВСКИ ШТАМПАНИ ПСАЛТИР И ЗНАЧАЈ ПСАЛТИРА У ЖИВОТУ СРПСКОГ НАРОДА

АТАНАСИЈЕ ЈЕВТИЋ

„ѰАЛ'ТЫР' БО НЕ КОН'ЧАЕТ СЕ НИКОЛИЖЕ."

Свети Сава Српски

(Устав за држање Псалтира)

О улози и значају псалтира у животу српског народа, колико знам, није ни говорено ни писано у наше време. Можда је и овај покушај да се о томе данас говори само доказ слабљења нашег осећања за важност и значај псалтира за наш народ. У временима када се са псалтиром више живело, мање се о њему говорило. Уместо говора о псалтиру он је тада више и чешће читан и певан, преписиван и штампан. Али, потребно је ипак и данас о псалтиру говорити и размишљати.

* * *

У својој дугој и славној историји манастир Милешева служио је српском народу, између осталог, и својим певањем и читањем псалтира и, за ту потребу, чешћим његовим преписивањем. Када се потом појавила штампарија, милешевски оци калуђери прешли су убрзо и на штампање псалтира и тако наставили своју монашку мисију у историјском животу српског народа. Хтели бисмо, зато, овде да најпре проговоримо о милешевским штампаним Псалтирима, а онда би да се осврнемо и на улогу и значај псалтира у историјском животу нашег народа.

Први милешевски штампани Псалтир, штампан у манастирској штампарији, појавио се 1544. године. О његовом настанку све нам је речено у *поговору* самог Псалтира и зато ћемо га овде навести у целини:

„Изволенијем Оца, и овапло́ћењем Сина, и силаском Светога Духа, ја, смерни игуман милешевски, Данил јеромонах, са свом у Господу браћом, зажелесмо трудољубиво да саставимо форме (=слова) у манастиру Светог Вазнесења Господњег, и послесмо у Господу браћу нашу, Никанора јеромонаха и Саву јеромонаха, у стране Италске, и са игуманом бањским Мардаријем јеромонахом, у мирословствујући град Венецију, и све што је недостајало (они) отуда донесоше. И састависмо ове типаре (=штампарију) колико могасмо постигнути, и написасмо (=штампасмо) ове душеполезне књиге ПСАЛТИР. У њих приложисмо Синаксаре (свако)дневне и (велико)посне, и Часослов који има дневну и ноћну службу.

Стога, коленопреклоно молим и усрдно умољавам, оне који (овај Псалтир) певају или стихологују (=читају) или преписују: ако буде што погрешно, исправљајте, и нас, који смо се на овоме трудили, благословите, а не куните. Јер није писао Дух Свети, ни Анђео, него рука грешна и земна.

Заповешћу господина и оца нашег игумана Данила јеромонаха, и све у Господу братије, трудисмо се о овом списанију (=штампању): смирени свештеноиноци Мардарије јеромонах и Теодор јеромонах.

Молим вас, у Господу оци и браћо, и колена се ваших дотичем, иако не руком него језиком: ако нешто буде погрешно (у штампању), ви певајући (Псалтир), љубави ради Хрис-

тове исправљајте, и нас, који смо се на овоме усрдно трудили, благословите, а не куните, да се и ви удостојите чути страшни глас Владичњи, који рече онима с десна Њему: ,Ходите благословени Оца мојега, наследите Царство које вам је припремљено од постања света'. Њега нека сви ми задобијемо, славећи сви заједно Оца и Сина и Светога Духа, и сада и увек и у векове векова. Амин. Њему слава и моћ у бесконачне векове. Амин.

Свршише се ове свете и божанствене књиге, зване ПСАЛТИР, у које придодасмо Синаксаре у току године, тропаре и кондаке Светима, такође придодасмо и посне Синаксаре, и Часослов, који садржи ноћну и дневну службу, по уставу преподобног оца нашег Саве Јерусалимског.

Ово се написа (=наштампа) од постања (света) године 7053, а од рођења Христова 1544... Почеше се ове свете књиге писати (=штампати) месеца јануара 1. дан, а свршише се месеца октобра 30. дан у Милешеви".[1]

Из наведеног *поговора* првог милешевског штампаног Псалтира довољно јасно се види пут и начин настанка штампарије у манастиру Милешеви и поступак штампања у њој, као прве књиге, *Псалтира са последовањем*. Било је то за свега четрдесет година касније од појаве прве српске штампане књиге у штампарији Црнојевића на Цетињу (*Октоих првогласник*, 1494. године).

После овог I милешевског Псалтира већ идуће 1545. године штампан је милешевски Молитвослов (=Требник), а тринаест година касније штампан је, у истој манастирској штампарији, и II милешевски Псалтир, године 1557. У његовом краћем *поговору* стајао је овај текст:

„*Благовољењем Оца, и садејством Сина, и савршенијем Светога Духа, почеше се (штампати) ове свете и божанствене књиге, зване ПСАЛТИР, заповешћу игумана кир Данила, а свршише се од постања (света) године 7066, а од рођења Христова 1557... месеца новембра 4. дан, у манастиру Милешеви, при игуману исте обитељи кир Данилу.*

Тада пак обнови и придржаваше престо Светога Саве, првога Архиепископа и Учитеља Српскога, преосвештени Архиепископ све Српске земље и Поморске и Северних страна и осталих, кир Макарије (Соколовић), а у царству цара Измаиљтског великог амира султан-Сулејман-бега".[2]

* * *

Пре но што проговоримо нешто више о значају појаве ова два такорећи узастопно штампана Псалтира у манастиру Милешеви, и затим уопште о значају псалтира у животу српског народа нарочито током дугог и тешког турског ропства, потребно је да претходно кажемо да овде не намеравамо описивати милешевске Псалтире са њихове штампарско-графичке и уметничке стране. Јер то су већ урадили други позванији и способнији људи од науке и уметности.[3] Моја је намера да у овом осврту укратко подсетим на историјски контекст појаве милешевских штампаних Псалтира, на њихову повезаност са осталим српским штампаним књигама у 15, 16. и 17. веку и посебно са другим тада код нас штампаним псалтирима, као и на њихову тесну везу са српском књигом уопште, писаном и штампаном, од којих је псалтир свакако био најчешће употребљавана, најчитанија и најпеванија наша књига, и то још од времена Светога Саве, од кога нам је и остала позната изрека: „*Псалтир никада не престаје*", очигледно наслеђена из светоотачког живог предања.

[1] Псалтир у Музеју СПЦ, Оставина Р. Грујића, бр. 314 и 315; Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, 523.

[2] Музеј СПЦ, Оставина Р. Грујића, бр. 309; *Записи* Љ. Стојановића, бр. 589 и 6295.

[3] Од тих радова поменуо бих овде следећа два: студију Дејана Медаковића, *Графика српских штампаних књига XV—XVII века*, САН, Београд 1958. и краћу монографију Вукомана Шалипуровића, *Милешевска штампарија 1544—1557*, Пријепоље 1972.

Да најпре набројимо штампане псалтире код Срба. Чим је на Цетињу отворена прва српска штампарија Црнојевића, 1494. године, и у њој штампан први *Октоих*, већ идуће године, 22. септембра 1495, појавио се у истој цетињској штампарији *Псалтир са последовањем* (како је уобичајено да се скраћено назива *Псалтир са последованијем Сабранија всељетнаго*, то јест књига псалама, са додатком годишњег синаксара: краћих житијно-литургијских спомена и песама (=тропара) празницима и светима током читавог дневног и годишњег богослужбеног круга, где је уз псалтир најчешће ишао и *часловац*, који, у ствари, и није друго до литургијски избор библијских псалама и црквених песама за свакодневне (=дневне и ноћне) *аколутије* (=последовања, поретке, службе).

Од времена штампања цетињског Псалтира, за непун век и по, то јест од 1495. до 1638. године, када је престало самостално српско штампарство, појавило се у српском народу, колико је нама познато, око 10 штампаних псалтира, што значи по један на сваку седмицу или десетину година. То су ови штампани псалтири: већ поменути цетињски (1495. г.), па Псалтир са последовањем Божидара Вуковића (штампан у Венецији 1519—20. г.), и онда исти такав Божидара Горажданина (штампан само годину дана касније, 1521, у Горажду); затим долазе наша два милешевска (из 1544. и 1557. г.), па два Псалтира Вићенца Вуковића, сина Божидаровог (штампани у Венецији 1546. и 1561. г.), па опет Псалтир са последовањем Јеролима Загуровића (Венеција 1569. г.) и најзад Псалтир са последовањем Бартоломеа Гинамија (такође у Венецији, 1638. године). Како је већ приметио проф. Медаковић, Гинами је у Венецији „иако туђинац, ипак штампа последњу књигу старих српских штампарија — Псалтир... са којом старе српске штампарије замиру сасвим". Разлог тога замирања Медаковић види, с једне стране, у „престанку трговачког интереса странаца" и у „економском расулу српског тржишта у 17. веку", а, с друге стране, „у све интензивнијем притиску католичке противреформацијске пропаганде, за коју је познато (и Медаковић се овде позива на Радоњићеву *Римску курију*, стр. 124—7) да је већ 21. децембра 1637. г. свим силама настојала, путем папског нунција у Млецима, да спречи или бар да за неко време одгоди штампање Гинамијевог Псалтира, који је ипак идуће (тј. 1638) године изишао из штампе".[4]

Наравно, присуство штампаних псалтира у српском народу није овим престало, јер већ крајем 17. века Србима долазе штампани псалтири из православне Русије, а поготову после велике сеобе, када имамо и ново штампање псалтира у Венецији и у Бечу (у штампаријама Димитрија и Пане Теодосија у Венецији, и Јозефа Куцбека и Стефана Новаковића у Бечу), опет отприлике сваких 10 година по једно издање. Осим тога, у српском народу се наставља — а то је можда и још важније — традиција преписивања псалтирâ, којих је несумњиво и у време увођења штампарија и појаве штампаних издања још увек било доста, па их је и до данас таквих у рукописима не мало сачувано.[5]

* * *

Откуда то да је псалтир у нашем народу — а вероватно и код других православних народа — тако много преписиван и тако често штампан? Зашто су наши милешевски монаси штампали псалтир два пута узастопно, у току свега 13 година? Професор Медаковић је поводом убрзог штампања два милешевска Псалтира изнео следеће мишљење:

[4] Медаковић, *Графика...*, стр. 83.

[5] Примера ради довољно је погледати било који списак или попис наших средњовековних рукописа па ће се видети колико је рукописних псалтира било код нас, од времена Светога Саве па надаље кроз немањићку, лазаревићку и Бранковића Србију и током периода турског ропства. Приближан увид може се стећи и кроз само летимичан преглед *Каталога хиландарских рукописа* Д. Богдановића, САНУ 1978, где се види да у Хиландару има данас сачуваних преко 50 рукописних псалтира, или такође на основу *Инвентара ћирилских рукописа у Југославији*, такође Д. Богдановића, САНУ 1982, где их има регистровано близу 200 сачуваних до данас у Југославији.

„Шта је нагнало милешевске штампаре да после 13 година поново штампају један Псалтир, није нам познато. Претпостављамо да су хтели да израде књигу која би по својој графичкој опреми превазишла прво издање Псалтира, али које је баш у том погледу прилично скромно, скоро сиромашно, изведено".[6] Очигледно је, међутим, да нису само естетски разлози били ти који су руководили милешевске калуђере да тако брзо поново одштампају псалтир. Нису то свакако били ни неки комерцијални разлози. Пре се може претпоставити да је непосредни повод скорог штампања и другог Псалтира у манастиру Милешеви била у то време изведена *обнова* Пећке патријаршије, коју је спровео патријарх Макарије Соколовић, родом Милешевац, а у време султана Сулејмана Величанственог (1520—66); обојица се спомињу у наведеном поговору II милешевског Псалтира из 1557. године. Било је то и време великог везира Мехмеда Соколовића, Макаријевог сродника, насилно одведеног из Милешеве и потурченог још у младости, чија је помоћ у обнови Патријаршије свакако била значајна. Ипак, ову везирову помоћ око обнове Пећке патријаршије не бисмо морали доводити у неку везу са штампањем нашег другог Псалтира у Милешеви. Јер, видели смо, већ је и пре тога у Милешеви био штампан један псалтир.

Разлоге, дакле, учесталог штампања псалтира треба пре свега тражити у насушној потреби живе српске Цркве и њеног верујућег народа за псалтиром, том чудесном религиозно-поетском књигом, која већ вековима код православних на Истоку има толики духовни и културни значај, како у црквено-богослужбеном, тако и у личном и народном животу. Под овим црквено-литургијским и лично-народним животом ми и подразумевамо онај *исторички живот* српског народа, поменут у наслову наше теме. Разумљиво је по себи да се тај живот не односи само на доба штампања милешевских Псалтира, него и на времена пре и после њега.

При обнављању Пећке патријаршије свакако да је манастир Милешева био у жижи догађаја. Ту је већ вековима почивало нетљено и чудотворно тело Светога Саве, крај којега је растао, и псалтир појао и стихословио, раније монах а сада патријарх Макарије, за кога издавачи II милешевског Псалтира наглашавају, у свом поговору, да је „тада обновио и наследио („*придржавао*") престо Светога Саве, првога Архиепископа и Учитеља Српскога". Свакако да је обновљеној Цркви светосавског народа било потребно све више и више псалтира, и уопште *књига*, нарочито библијско-богослужбених, јер се на њима кроз векове највише и изграђивао и подизао, обнављао и препорађао народни живот. А тај живот, бар код Срба у то време, полазио је из цркава и манастира и продужавао се у народним домовима или колибама. Или и обратно: започињао је око домаћих огњишта по селима или збеговима и даље се надахњивао и крепио у манастирским и црквеним богослужењима и саборима. То је, по нама, и био разлог што је новообновљеној Патријаршији српској било потребно умножавање и ширење светих књига по народу, што је и раније чињено преписивањем, а сада већ далеко лакшим и бржим печатањем или штампањем. А што је пак нарочито ширен и умножаван псалтир, то је зато што је међу вернима, од ранохришћанских времена па до данас, то била и остала најпопуларнија божанска и човечанска књига. Но, о томе ћемо нешто више рећи касније, а сада да се вратимо нашим штампаним милешевским Псалтирима.

Да се још једном запитамо: зашто су милешевски *монаси-штампари* (потребу да буду штампари — први су у нашем народу и осетили монаси и сами себи то „право" изборили) отпочели рад у својој манастирској штампарији баш са штампањем *псалтира*, од којих су један штампали пре обнове Патријаршије, а други ускоро по обнови? Одговор је, по нама, у томе што су монаси, као нека општенародна духовна чула, осећали да за живи живот Православне цркве и њеног верујућег народа можда и нема важнијег посла и делања од појања и „стихословљења" *службе* Божије, од богослужбеног — *литургиј-*

[6] *Графика...*, стр. 80.

скоī живота као трајног надахнућа, као духовног пулсирања заједничког са Богом и људима *живљења, делања* и *сарађивања* у историји, као истинске богочовечанске *симбиозе* и *синерīије* какву је хришћанство у свом аутентичном православном искуству пружило и омогућило човеку и људима на земљи. А као што је познато, богослужења у Православној цркви нема без старозаветног псалтира и новозаветног јеванђеља. У библијској религиозно-поетској књизи псалама, унетих и уклопљених у новозаветну, хришћанску атмосферу односа Бога и човека и човека и Бога, оног односа чија је мера у историји и свету пројављена у Христу *Боīочовеку* и доживљавана у Цркви као богочовечанској заједници, најнепосредније и најпластичније је изражена сва драматика људског историјског постојања и битисања. Псалтир је поетска али истинска слика *о људском живоīу и исīоријском живљењу* човека и народа — пред собом, пред Богом и пред осталим људима у свету. То је молитвено-песнички исказано сведочење о ономе што човека и род људски чини изузетним и од свега другога посебним бићем у природи и времену.

Већ из *ūоīовора* I милешевског Псалтира, који смо напред навели, добија се кратак али јасан увид у могуће димензије улоге и значаја псалтира у историјском животу једног хришћанског народа, у овом случају српског православног и светосавског, рецимо слободно и *милешевскоī* народа. Истина, тај поговор је нешто краћи и штедљивији у изразима од предговорâ и поговорâ у другим тада штампаним српским псалтирима и другим штампаним код нас књигама у овом пѐриоду. Но, за нас је овде значајно, а то се да лако констатовати, да се у нашим милешевским Псалтирима препричава укратко садржај предговорâ и поговорâ из других тада штампаних псалтира, или се пак тај садржај само укратко наговештава а даље подразумева. То ћемо лако видети ако изближе погледамо садржаје *ūред-ūоīоворâ* у другим тада штампаним псалтирима код Срба.

* * *

Основни елементи из других савремених штампаних *ūред-ūоīоворâ*, садржани и у нашим милешевским Псалтирима, јесу следећи: Најпре је ту присутно оно изразито хришћанско, новозаветно повезивање свега у историји са Светом Тројицом — Оцем и Сином и Светим Духом, то јест са њиховим божанским домостројем, њиховим личним учешћем у људском живљењу и благодатној помоћи у нашем делању. Затим је ту обавезно спомињање заједнице са Христом у Цркви, па онда очекивање сусрета са њиме, а тада и суда, тј. полагања пред њиме рачуна за дела и недела. На крају се истиче радосно ишчекивање коначног сусрета са Богом и уласка у његово вечно Царство, што се и сматра крајњим циљем и сврхом историјског живота и свег животног подвига, како човека појединачно тако и свега народа саборно. То је, дакле, основни садржај ових *ūред-ūоīоворâ* у штампаним псалтирима.

Не би требало прибећи поједностављењу схватања садржаја ових предговора и поговора у нашим првим штампаним књигама, и посебно псалтирима, без обзира на њихову наизглед стереотипну и уопштену форму казивања тог свог садржаја. Јер, иначе, зар и сами псалми у псалтиру и под њиховим и уопште библијским утицајем настали наши средњовековни текстови, скоро сва наша средњовековна литература, није препуна тих „општих места“, па ипак због тога она није мање оригинална, мање садржајна и значајна толико да представља веран израз наше аутентично православне културе и духовности кроз цео средњи век (који код нас, као што је познато, траје све до почетка 18. века).[7]

Чини нам се да ће за нашу тему бити значајно ако наведемо неке од тих потпунијих *ūредīовора* и *ūоīовора* из других штампаних псалтира, савремених нашим милешевским

[7] Ср. Д. Богдановић, *Исūорија сūаре срūске књижевносūи*, СКЗ, Београд 1980, стр. 57—114; Ђ. Трифуновић, *Краūак ūреīлед јуīословенске књижевносūи средњеīа века* (записи са предавања) Београд 1976, стр. 150—155.

Псалтирима. Но пре тога биће интересантно да наведемо и *пред̄овор* и *по̄овор* из цетињског *Ок̄тоиха*, прве штампане српске књиге уопште. Они су иначе слични *пред-по̄оворима* првих штампаних псалтира из штампарије Црнојевића и штампарије Божидара Вуковића, за које стручњаци с правом сматрају да су били узор за наше милешевске штампаре. Угледање се овде пројављивало не само у графици, већ и у свеукупном приступу овим божанственим књигама, са којима се у нашем православном народу вековима молило и певало, живело и радило.

Предговори односно поговори наших првих штампаних књига тема су за себе, која, колико знам, није до сада обрађивана, поготову не са црквено-богословског гледишта, то јест из њихове првенствено духовне, литургијске перспективе. Такав рад нашој науци очигледно тек предстоји. Ми ћемо овде само навести неке од предговора и поговора из наших србуља и осврнути се на неке за нашу тему кључне тачке њиховог садржаја. Почећемо од првоштампаног цетињског Октоиха, чији, као што рекосмо, предговор и поговор, уз извесна разумљива скраћивања и промене одговарајућих података, преносе даље и штампари првих псалтира, па и наши милешевски.

Ево шта стоји у *пред̄овору* цетињског *Ок̄тоиха* (из 1494. године):

„Пош̄то у Тројици обожавани Бо̄ бла̄оизволе да Цркву Своју исӣуни разним књӣама, ш̄о видећи ја, у Христ̄у Бо̄у бла̄оверни и Бо̄ом чувани ̄осӣодин Ђурђе Црнојевић, цркве ӣразне од свет̄их књӣа, збо̄ ̄рехова наших, раз̄рабљивањем и униш̄тавањем од а̄арјанских ӣот̄омака, узревновах ӣомоћију Свет̄о̄а Духа и љубављу ӣрема божанским црквама, и наӣисах (=нашт̄амӣах) ову душесӣасну књӣу Осмо̄ласник ради исӣуњавања (=служења) славословља Тросунчаном Божанст̄ву ӣошт̄ованом у Јединст̄ву. Молим ӣак (све) младе и вршнике и ст̄арије, који буду чит̄али или ӣевали и (ӣре)ӣис(ив)али: љубави ради Христ̄ове исӣрављајт̄е, а нас који смо се усрдно ӣот̄рудили у овоме делу бла̄осиљајт̄е, да сви заједно — славећи Оца, од Које̄а је све; и Сина, кроз Које̄а је све; и Свет̄о̄а Духа, у Којему је све — добијемо овде милост̄, а т̄амо озаримо се Њиховом (=свет̄от̄ројичном) свет̄лошћу. Амин“.[8]

Овим се завршава предговор Октоиха, с тим што на крају долазе још неки краћи подаци о времену штампања саме књиге. На крају цетињског *Ок̄тоиха* долази и следећи *по̄овор*:

„Пошт̄о је у Тројици Једини обожавани Бо̄ из небића у биће једним мӣом воље све ӣривео (=ст̄ворио), на крају дела (Својих) ст̄ворио је човека, ко̄а је почаствовао ликом Својим (ѡбразѡмь своимь почьть), *и* неовладаним (=слободним) *а свиме владајућим и* саговорником Себи („сьглаголника себе‘) *учинио ̄а је, а (нарочит̄о) оне из ње̄ово̄ (=човеково̄) рода* који желе бити Његови заједничари („желающимь причесникѡмь его быти‘), *као шт̄о је велики међу ӣат̄ријарсима Аврам, који се не ӣисмом не̄о т̄елесновидно удост̄оји ӣримит̄и у (свој) дом Тројицу; а ӣосле и Мојсије ̄овораше Бо̄у лицем к лицу, који и ӣисане т̄аблице ӣрими од Ње̄а и, назнаменујући ӣромену закона (ст̄арозавет̄но̄), разби их.*

Пот̄ом је Јединородни Син Слово — бла̄овољењем Оца нерођено̄ и Својим садејст̄вом и савршењем Свет̄о̄а и Живот̄ворно̄а Духа, Који од Оца исходи и Њему је (=Сину) савечан и Обојици (=Оцу и Сину) са̄осӣодарећи — бла̄оизволи, исӣуњујући неизрецив Савет̄ (Тројице), уселит̄и се у Приснодјеву Марију, и Он, Који се на небу роди без мат̄ере, на земљи се роди без оца, и ӣост̄рада (и васкрсе) и вазнесе се.

Ст̄о̄а Он нама, који нисмо слични Авраму и Мојсију, који бише Богу саветници (=„Богови сьвещателнѡмь быти‘), нама даде Писма *(=Св. Писмо), у које Пророци (и Аӣост̄оли) ӣоложише, као у царске ризнице, неӣот̄рошиво бо̄ат̄ст̄во. И ӣосле њих, они божанст̄вени*

[8] *Заӣиси...*, бр. 381.

мужеви, Дамаскин и Јосиф и Козма (=песници-химнографи), научавани наиласком (=надахнућем) Духа, предадоше нам да песмословимо трисветим гласима Онога кога у Тросунчаном Божанству славослове на висинама Анђели. И (тако) изобиловасмо Писмима *(=књигама), која су* учитељ целомудрености, *избављење од жалости,* измирење с Богом, *узрок свакој доброј дела. Но ми се не стрписмо под тим пастирствовањем Слова (=Христа), него нас после, због грехова наших, постиже то да нас (сада) напаса (тј. влада над нама) исмаиљска (=турска) железна палица, која нас авај! не само бијаше, него и убијаше; и заузеше незнабожни народи достојање Божије, рушећи цркве. . .*".[9]

Даље следе подаци о штампању књиге и молба штампара за опроштај због евентуалних грешака, као и нада да ће са благодарним читаоцима заједно наследити Царство Божије, дакле исто оно што ћемо срести и у нашим милешевским Псалтирима.

Да наведемо сада и *поговор* из цетињског *Псалтира* (штампаног у истој Црнојевића штампарији следеће 1495. године):

„*Благовољењем Оца и сарадњом Сина и савршењем Светога Духа, Који нам и предаде Писма, у које Пророци (и Апостоли) као у царске ризнице положише непотрошиво богатство, а међу њима и цар и богоотац Давид, научен наиласком (=надахнућем) Светога Духа, предаде нам ове душеспасне књиге зване* Псалтир, *да њима славословимо Бога у Тројици; и изобилујемо у Писмима као у Рају дивним мирисима цвећа, и сви који хоће наслађују се богато, када ову (књигу) прочитају налазе сваку утеху. . . Јер је ова књига* учитељ целомудрености, *избављење од жалости, очување девствености, спајање брака по Богу,* учитељ живота, *узрок свакој доброделања, и још више* — измирење са Богом и усиновљење (Њему). . .".[10] — Даље долазе уобичајени подаци о штампању и молба штампара читаоцима, као и у нашим милешевским Псалтирима.

Овај краћи поговор у цетињском Псалтиру још је богатије по садржају развијен у предговору и поговору *Псалтира* Божидара Вуковића (штампаног у Венецији 1519—20. године), на који су се Псалтир највише и угледали наши милешевски штампари и издавачи.[11] Иако ће ово навођење можда представљати извесно оптерећење нашег текста, ипак ћемо дати овде у целости и предговор и поговор Вуковићевог Псалтира, јер се ту више истиче улога и значај чудесне књиге псалтира за човека и људски живот.

Предговор гласи:

„*Изволењем Оца, садејством Сина и савршењем Светога Духа, Који из небића у биће речју све и сва приведе, Који је саздао човека и поставио га у Рају да се наслађује божанске хране; и опет, када овај преступи (заповест) и би одбачен, и свима покољењима, која после њега дођоше, би виновник смрти, — и могло се видети род људски (како је) мучен од ђавола —, (ипак) Створитељ не остави Своје створење да до краја пропадне, него посла Пророке да прорекну Његов долазак, који нам и предадоше Писма, међу којим (Пророцима) је најизузетнији цар и богоотац Пророк Давид, који научен наиласком (=надахнућем) Светога Духа, предаде нам душеспас(онос)ну ову књигу, звану* Псалтир, *да њоме славословимо Бога у Тројици. А ова књига је* учитељ целомудрености, *и исцелитељ од душевних и телесних страсти, јер псалам извлачи сузу и из каменог срца, а жалост по Богу чини (нас)* сапричасницима *(=заједничарима)* Анђелâ *и* небеским житељима *и душама дарује весеље. . .*" —
— Даље у предговору следе уобичајени подаци о штампању и молба Божидара Ву-

[9] *Записи. . .*, бр. 382. — Упореди и врло сличан поговор у *Литургији* Божидара Вуковића, штампаној у Венецији 1519; *Записи*, бр. 438. — Сва подвлачења овде и надаље су наша.

[10] *Записи. . .*, бр. 383.

[11] Види Лазар Чурчић, *Псалтир Божидара Вуковића из 1519—20. године,* Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. 22, св. 3, 1974, стр. 463—486.

ковића „певачима и читаоцима и преписивачима“ Псалтира, као и нада на заједничко Царство Божије.[12]

Још је, међутим, значајнији *йоговор* истог Вуковићевог *Псалтира*:

„Поклањам Ти се, Тројице Једносушна, Бесйочетна: Оче Нерођени, Бесйочетни; Сине Јединородни и Сабесйочетни; и Душе Свети, Исходећи, Једносушни и Сайрестолни Оцу и Сину — Једно Божанство и Једна Сила, Који си из небића у биће речју йривео све и сва. На крају йак сазгаде човека узевши йрах од земље, и саговорника га себи учини (сьглагол'ника севѣ сьдѣла), *и учини га начелником (=госйодарем) свих видљивих твари, и йостави га у Рају да се наслађује божанске хране. Али му йозавиде ђаво, који обману унесе у уши йрамајтере Еве, и авај! йостаде йрестуйник зайовести Божије. Изгнан је био из Раја божанског живота у овај свет, и би узрочник йада свему роду (људском).*

Потом йак божански мужеви, који су йосле њега (Адама) дошли, нису се йисмима и књигама йросвећивали, него имајући чист ум (сьмысль) *и веру савршену, йросвећиваху се сијањем (=светлошћу) Духа Светога, и тако знађаху Божију вољу,* пошто им је сам Бог говорио *уста у уста. Такав је био Енох, Ноје, Мелхиседек, Аврам, Исак и Јаков. После йак Мојсије и сви Пророци йредадоше нам Писма, као царске ризнице и нейотрошиво богатство. Између свих њих је цар и богоотац Давид, који научаван наиласком (=надахнућем) Светога Духа, йредаде нам душейолезну књигу ову звану* Псалтир, *да њоме славословимо Бога у Тројици, йройоведајући Његов долазак к нама земнима и неизрециво и људима несхватљиво оваплоћење од Дјеве (Богородице).*

После тога Јединородни Син и Слово Божије, не йодносећи да гледа род људски мучен од ђавола, дође на земљу узевши (на Себе) обличје слуге, и оваплоти се од Пречисте Дјеве Марије Богородице, благовољењем Оца и садејством Светога Духа; и роди се из ње без семена (=без оца), Он Који је йре векова рођен од Оца без матере на небу, йотом се роди без оца на земљи од Дјеве, Бог будући савршен и човек савршен *(йостаде); и йрими осмодневно обрезање, и крсти се од Јована у Јордану, и йоживе у овом свету без греха, творећи знамења и чудеса велика: дајући слейима йрогледање, губаве очишћујући, глувима слух исйрављајући, бесове изгонећи, мртве васкрсавајући. И још уз то Он изволи изићи на добровољно страдање, и йострада, и би йогребен, и васкрсе у трећи дан, йакао згази и све који су од века са Адамом били оковани у тамници адовој Он ослободи, и узнесе се на небо, и седе с десне стране Бога и Оца.*

А Айостоле изабра да йройоведају Његове величине и моћи, који и исйунише сву васељену благочешћем и йрогнаше свако идолослужење. Онда и Мученици йролише крв своју, расйаљени жарком жељом божанствене љубави; и Прейодобни йросијаше као велика светила која светле у свету, који лейоте овога живота умешно заменише (за небеско).

Имена свих њих: Айостолâ и Мучникâ и Светитељâ и Прейодобних и Светих жена ми (овде) у годишњем кругу йостависмо, (њихове) тройаре и кондаке, (и) као дивним рајским цветовима украшавамо се, те наше живљење окајавасмо као сујетно и йролазно, а сйомињасмо живљење њихово, који узеше на себе трудове и зној и мучење да задобију Царство Небеско.

Стога и ја грешни и најмањи међу људима, Божидар Вуковић, од Ђурића, Подгоричанин, увидевши умањење светих и божанствених књига због разграбљења и уништења од иноверних народа, будући тада у зайадним странама италијанским, у мирословствујућем граду Венецији, зажелех трудољубиво, и вргох себе на йучину неисцрйивог човекољубља Божијег, загледах се у дубину Светога Писма и колико могох умом схватити, уз йомоћ Божију, саставих ове форме (=слова) и найисах (=наштамйах) ове душейолезне књиге Псалтир, *уз које йриложих Синаксаре дневне и йосне и Часловац који има ноћну и дневну службу*“.[13]

[12] *Зайиси...*, бр. 443.

[13] *Зайиси...*, бр. 444.

На крају овог поговора следи уобичајена молба штампара читачима и певачима псалтира и његовим преписивачима, као и остало о заједничкој нади на Царство Божије, што је сасвим истоветно са поговором у нашем I милешевском Псалтиру, пошто су се милешевски штампари највише и угледали на овај Вуковићев штампани Псалтир. Истина, наши Милешевци су овај поговор из Вуковићевог Псалтира нешто скратили, али, као што рекосмо, они подразумевају и остали садржај овог поговора, а скраћивали су из практичних разлога, јер је милешевска штампарија била сиромашнија и скромнија од оне венецијанске.

* * *

Ако бисмо сада хтели да укратко сажмемо и сведемо на основну идеју цео садржај свих наведених *йредіовора* и *йоіовора* наших првих штампаних књига, и нарочито псалтирâ, укључујући и наша два милешевска, онда би основна мисао водиља кроз све њих била следећа:

У божанском плану, или „домостроју" (=*о економи́а*) хришћанскога Бога, који је Света Тројица: Отац и Син и Свети Дух, човеку је дато централно место у свету и историји. Већ при самом божанском стварању човек је почаствован *ликом Божјим* и назначен је за *саіоворника, савеШника* и *заједничара* Божијег. Као такав, човек је био настањен у рају и живео је божанским животом, непосредно општећи и разговарајући са Богом. У том првом стању — у рајском животу — човеку није било потребно никакво *йисмо* ни *књиіа*, па ни Свето писмо, ни света књига — *Библија,* јер је са Богом разговарао лицем у лице.[14] Но завишћу ђавољом и сопственим грехом човек је изгубио то преимућство, изгубио је рајски живот и општење, непосредни *разіовор* са Богом, и тако је настао мукотрпни ход човека кроз историју, историјски ход палог, огреховљеног и осмрћеног рода људског. Ипак, човекољубиви Бог, из доброте и љубави своје, није ни тада напустио човека, него је наставио промисаоно да брине о човеку и роду људском, да би на крају и сâм, у лицу личнога *Слова Божијеі*, дошао у свет и постао човек оваплоћењем, тј. очовечењем и орођењем са људима. У припремању, пак, тог доласка *Слова* (=Логоса) Христа у свет, промисао Божија чини да се у историји рода људског јављају изузетни, Богу блиски људи — *савеШници* и *заједничари* и *саіоворници* Божији, као што су Аврам, Јаков и Мојсије и други Божји људи, који „због свога чистог ума и савршене вере" бивају просвећивани светлошћу Духа Божијег, те тако опет разговарају са Богом, без посредништва писма и књиге. За остале пак људе Бог је, преко својих пророкâ и апостолâ, подарио писану реч и књиге (=Библију), међу којима се посебно издваја *ПсалШир* пророка и цара Давида — књига, дакле, изразито *боіоразіоворна*. Тако су, преко Светог писма и нарочито псалтира, Бог и богонадахнути људи омогућили и осталим људима да могу и они постати *саіоворници* и *заједничари* Божији, те се тако могу „измирити са Богом и усинити Њему". Свето писмо се, отуда, јавља као велики дар Божији и велико духовно богатство људима, јер непосредно омогућује, то јест тачније речено оживљава и васпоставља човекову *боіоликосШ, боісловесносШ, боісаіоворнишШво*. На тај начин Свето писмо, и посебно и првенствено псалтир, постаје људима „*учиШељ живоШа*" и „учитељ *целомудреносШи*", то јест *цело-умља=цело-мудросШи,* оног умног и духовног својства којим људи још овде на земљи постају „заједничари Анђелâ" и тако рећи „небески житељи". То бива нарочито кроз славословљење Бога, које опет најлакше бива читањем и певањем богонадахнутих псалама, божанско-човечанске поезије којом се на литургијски начин васпоставља рајско стање човека, онај непосредни однос човека и Бога који човека уводи у истински, богосиновски

[14] Ср. 2 Мојс. 33,11 и 20; 1 Мојс. 32,30; Псалми 12,1; 16,15; 23,6; 41,2—11; 66,1; 88,14—15 итд., као и у Новом Завету Мат. 5,3; 18,10; 1 Кор. 13,12; 1 Јн. 3,2 и др., где је у свим тим местима изражена основна библијска истина о *боіовиђењу* и *боіоойшШењу* као крајњем назначењу човека.

живот, у богоразговор и богозаједништво, које је коначно остварио и омогућио Христос, живо и лично *Слово Божије*, својим оваплоћењем и очовечењем у Цркви.

То би укратко и сажето било казивање наших пред-поговорâ о значају и улози Светога писма и светих књига, а нарочито божанственог псалтира, за људски живот у свету и историји. Томе циљу, који се истиче у садржају, служи наравно и умножавање — преписивањем или штампањем — тих „душеспасних" књига, у нашем случају псалтира, јер се тиме омогућује *славословљење* (тј. истовремено и *слављење* и разговорно, *словесно ойшѿење*) човекољубивога Бога у Тројици и боголикога човека у заједници Цркве. То је оно изначално библијско општење са живим и истинитим Богом живог и истинског Човека, човеков *диа-лоī* (ср. Вечерњи псалам 103, 34: δια-λογή μου = *раз-іовор мој*) са Господом, Бого-слављење које постаје и Бого-*словљење*, дар и моћ словљења иословљавања, боголики дар словесности, разговора и саговорништва човека са Богом и човека са људима у саборној *заједници* рода људског, што и јесте у правом смислу Црква Христова, створена по слици Божанске заједнице Свете Тројице.

Другим речима, из наведеног садржаја *ӣред-ӣоīовора* псалтиру и другим штампаним књигама код нас, сасвим јасно произилази да је основни и главни значај и улога светих књига, и нарочито псалтира — у васпостављању *раз-збориѿоī, словесноī* општења и заједништва људи са Богом и међусобно, а са коначним циљем — окупљања свих људи у Царству Божијем и стицања вечнога живота, за који је човек и род људски и створен и назначен.

* * *

Ако бисмо сада тражили изворе ових и оваквих ставова из пред-поговора наших првих штампаних књига и псалтирâ (који су, вероватно, слични и у првим грчким штампаним књигама и псалтирима),[15] онда је то првенствено сама литургија Православне цркве на Истоку кроз векове, то јест вековна литургијска вера и мисао, литургијска пракса и богословље, засведочени и у самим текстовима Литургијâ Св. Јакова и Светих Василија Великог и Јована Златоуста. У њима је очувана она основна библијска и ранохришћанска структура или перспектива виђења и доживљаја међусобног односа Бога и човека у *завеѿној* (или *савезној*, у смислу склапања старог и новог *завеѿа=савеза*) повезаности, у богочовечанском *синерīизму* (=сарадњи) и *са-оӣшѿењу*, које је само друго име за *љубав* узајамну између Бога и човека (*човекољубље* Божје и *боīољубље* човеково). Из библијских и ранохришћанских литургијских текстова преузето је ово духовно и мисаоно искуство и онда је даље изражавано и тумачено у патристичкој традицији, у делима црквених Отаца и писаца, од којих несумњиво и потичу горње основне мисли и идеје наших пред-поговора.

Наравно, треба признати да су овде, у наведеним предговорима и поговорима, вешто и зналачки подабрани и заједно постављени само они елементи који су потребни за ову сврху, а којих иначе нема тако груписаних на једном месту и дословно изражених, колико знамо, ни у једном литургијском или патристичком тексту. У томе, свакако, треба видети и стваралачки рад писаца ових пред-поговорâ, њихово продужавање живог црквеног, литургијско-богословског предања, као што је то уосталом случај и у другим нашим средњовековним текстовима. Неке, међутим, од тих елемената покушаћемо ипак да идентификујемо у другим старијим познатим нам текстовима Православне цркве.

[15] Само извесне елементе из наших *ӣред-ӣоīовора* налазимо у предговорима грчких штампаних псалтира и других књига, које делимично доноси Emile Legrand, Bibliographie Hellénique, t. I, Paris 1885, pp. 22—25 etc. — Није нам, на жалост, било временски могуће да даље истраживање и упоређивање наставимо. — О првим грчким штампарима и штампаним књигама видети N. Г. Κοντοσοπούλου, Τὰ ἐν Βενετίᾳ τυπογραφεῖα ἑλληνικῶν βιβλίων κατὰ τὴν Τουρκοκρατίαν, „*Ἀθηνᾶ*", ΝΗ', 1955, 286—342.

Један од посредних извора за пред-поговоре наших штампаних књига и псалтирâ могао би бити словенски текст *Житија* Св. Методија Словенског, чије 1. поглавље има доста сличан теолошки садржај и мисаони поредак. Истина, у тексту Методијевог Житија дат је само истоветан поредак божанског домостроја, док се само Свето писмо не помиње.[16] Свето писмо се спомиње и његов значај се истиче у познатом *Проīласу Свеӣом Јеванђељу* и у *Поīовору словенском ӣреводу Свеӣоī ӣисма*, у два старословенска текста који се приписују Светој Браћи, словенским просветитељима, а који свакако стоје у најтешњој вези са њиховом живом традицијом, пренетом и сачуваном и код нас Срба. Није нам могуће да се на њима овде дуже задржавамо, само указујемо на њих као могуће изворе садржаја предговора и поговора наших штампаних псалтира.

Такође можемо, у овом моменту, да укажемо и на још један могући извор за једну од важнијих идеја садржаних у наведеним псалтирским пред-поговорима. Реч је о Доментијановом *Житију Свеӣоīа Саве*, где постоји један одломак по садржају врло сличан предговорима и поговорима у штампаним псалтирима. Али, као што смо то на другом месту показали, тај Доментијанов одломак је, у ствари, препричани текст Св. Јована Златоуста из његовог увода у тумачење Матејевог Јеванђеља, те, према томе, води своје порекло из класичне патристике.[17] Основна мисао тога места у *Житију* Светога Саве, и у позадини у *Омилији* Светог Златоуста, у томе је да је живо словесно општење и разговор са Богом могуће остварити и кроз Свето писмо, али је непосредније без Писма — директно лицем у лице, кроз живо Слово Божије и кроз Духа Светога, који надахњују словесност (=ум) и дух човечији. То је, као што смо видели, она иста мисао која се налази и у нашим псалтирским пред-поговорима. Овде дата предност директном разговору просветљених људи са Богом не пориче значај и улогу Светога писма, јер је и оно од истог Бога дато да би се и код осталих људи успоставио разговор Бога и човека и словесно општење. Ово је свакако посредни однос, али је не мање важно то да и тада остаје у центру пажње: присна дружба Бога и човека, Божје и људско међусобно *(о)слов љење, разīовор* и *заједништво.*

Видели смо да на овом словесном разговору и општењу, логосном и духовном комуницирању човека са Богом и Бога са човеком инсистирају на јасан и одређен начин аутори текстова којима српском народу презентирају своје штампане псалтире. Зашто они то чине? Управо о томе бисмо и хтели да нешто више кажемо када говоримо о значају псалтира за живот и историју хришћанског српског народа.

* * *

Да се подсетимо: наши први штампари псалтирâ, са пуном свешћу о томе шта говоре, тврде у својим пред-поговорима да је Бог створио човека за *саīоворника* себи, за

[16] Ево тог I поглавља Методијевог *Житија*: „Бог Добри и Свемогући, који је све видљиво и невидљиво створио из небића у биће, и украсио сваком красотом ... овај Бог, који је створио свако створење, ... над свима је створио човека, узевши прах од земље, и Сâм му је удахнуо душу животворним дахом, и дао му говор и разум и слободну вољу, и увео га у Рај... Али ђаво наведе човека да сагреши... и човек би истеран из Раја... Но Бог, по великој милости и љубави Својој, не остави до краја човека, (него) у свако време и доба изабра (свете) мужеве и показа људима њихова дела... Такав је био Енох... Аврам... Мојсије... и други Пророци... затим Свети Апостоли... и наследници Светих Апостола... који хришћанску веру утврдише" (F. Grivec — F. Tomšić, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: FONTES*, Zagreb 1960, 147—149).

[17] Ево тога места из Доментијана (изд. Ђ. Даничића, стр. 303—304): „Истинити Бог је од почетка Ноју и Авраму и потомцима њиховим, и Јову (праведном), јавно а не преко Писама говорио, него им је Сâм собом говорио, јер је нашао ум њихов чист... А и Светим Апостолима, учитељима нашим, не даде Бог нешто написано, него им уместо писма даде благодат Духа Светога". Даље следи мисао, нарочито код Јована Златоуста (I *Омилија* на Матеја, PG 57, 14—15) да је Бог дао Свето писмо из снисхођења и љубави према људима да бисмо га макар и кроз писма познали. — О овоме опширније у нашем раду *Свеӣи Сава као ӣросвеӣиӣељ*, Гласник СПЦ, 1, 1979, стр. 13—16.

свога *савешника* и *заједничара*. Претпоставка тога је Божја слободна и добра воља према човеку, с једне стране, а с друге — богодарована човеку истинска слобода и словесност (разумност) и комуникативност, да би он могао стварно одговорити на Божји зов и постати му *са-вешник* и *са-іоворник*. А ето, управо то што се истиче у наведеним псалтирским предговорима и поговорима, баш то и садржи богонадахнута поезија библијских псалама: опитну истину да је човек заиста постављен у овоме свету и историји да буде у сталном ***дијалоіу са Боіом***. У томе се у првом реду и састоји велико достојанство људске *боіоликосши* (=створен „по слици Божијој") и *боіосличносши* (=створен са назначењем да постане „по подобију Божијем", да се Богу синовски приближи и ступи у вечну заједницу богочовечанског живота и љубави).

Књига библијских псалама је, по општем признању патристичке традиције, својеврсна поетска синтеза читавог Светог писма, и зато је псалтир животним смислом испуњена књига у којој сам Бог разговара са људима, али и сваки човек устима псалмопевца разговара са Богом. Основна тема свих псалама јесте — сусрет Бога и човека лицем к лицу. У Библији уопште, то јест у свештеној људској историји коју библијски писци и песници верно региструју и бележе, Бог се открива човеку постепено и тиме помаже постепеном самораскривању човека. То је пак могуће зато што се и Божије и човеково откривање одвија у међусобном вољном, слободном и динамичном односу и општењу.

Само они људи појединачно, и онај народ саборно, који су осетили и доживели истинску библијску и псаламску религиозност, непатворени да тако кажемо менталитет јудеохришћанске религиозне традиције, могу доживети, и схватити, и посведочити какву животну вољу, и истрајну веру, и несаломљиву наду изграђују псалми, молитвено стихословљење и литургијско појање псалама, било то појединачно, било у заједници са другима у цркви.

Било би интересантно овде навести бар нека места из Светих Отаца Цркве, која посведочују вишеструки значај псалама за људски, и лични и колективни, живот на земљи и за делање и понашање у историји. Довољно је споменути, нпр., само имена Атанасија Великог, Василија Кападокијског, Јована Златоуста, Блаженог Августина или нашег Светога Саве (нпр. његов *Усшав за држање Псалшира*, где он вели: „Псалтир никада не престаје, нити се икада окончава"), или, нпр., молитву патријарха Арсенија Чарнојевића, изречену на псаламски начин приликом личних и свенародних невоља у великој сеоби (1690. године), да би се осетило какве је ликове и карактере изграђивао псалтир и његова теологија и антропологија.[18]

Таквих ликова, са псаламском религиозношћу, која је сва у динамичком, ***йодвижничком*** (можемо слободно рећи *борбеном*, као што је то код праоца Израиља — Јакова, који се „борио с Богом" и тако „видео лице Божије" — 1 Мојсијева 32, 24—31) ***разіовору*** и слободном сарадњом условљеном ***односу*** између Бога живога и живога човека, испуњена је током векова историја српског православног народа. То је, између осталога, засведочено и српским „народним Јеванђељем", народном писменом и усменом књижевношћу, умотворинама, народном поезијом, песмама, пословицама, записима и натписима.

[18] Позната су тумачења поменутих Отаца Цркве на псалме (PG 27,12—57; 29, 212—214; 49, 280—6 итд.). *Усшав* св. Саве издао је В. Ћоровић у *Сйиси Св. Саве* (стр. 199—202), а *Молишву* патријарха Арсенија М. Павловић у *Аншолоіија срйскоі йеснишшва* (стр. 76). — Карактеристичан је и предговор издању исправљеног српског превода Псалтира (Минхен 1955) епископа охридског и жичког Николаја: „Псалтир је јединствена књига своје врсте, и то не само међу библијским књигама, него и у свој религиозној књижевности света. То је молитвеник своје врсте, поезија своје врсте, музичка ритмика своје врсте, општење с Богом своје врсте. И главно је у Псалтиру општење с Богом скроз и скроз, с Богом личним и свемоћним, који све види, све чује, и у свему делује опредељујући судбе људи и народа далековидим плановима, који се сви сустичу и завршују у Христу. Нема човека, који читајући Псалме не осети да се то говори баш о њему лично, решавају тајне његовог живота. . ."

Наша народна мудрост и поезија током слободног средњег века, као и током векова ропства све до Карађорђевог устанка, била је у сржи својој библијска и псаламска. Честа употреба псаламских речи и израза, начин мишљења и веровања, не само онај молитвени и свечарски него и онај јадиковачки и бунтовни, био је у српском народу и у слободној и у поробљеној отаџбини уграђен у сами народни етос и менталитет и личног и саборног живота.

Узмимо само, на пример, старе српске *зайисе и найийсе*. Зар нису они, по садржају, тону и надахнућу, најближи библијским псалмима? С правом је речено да ти записи и натписи откривају, слично псалмима, трајна народна песничка расположења и представљају мале лирске целине; по уметничкој вредности они се могу мерити са народном поезијом,[19] а ова је опет врло често надахнута библијском и псаламском поетиком и проблематиком.

Уопште речено, сав епски карактер српског народа, његова такорећи карактерологија, надахнута је и надахњивана псаламском антропологијом, која није нека философска, есенцијалистичка, него увек егзистенцијална, персонално-заједнична антропологија. То је, како је с правом примећено од православних богослова наших дана, једна увек *отворена антройолоїија*, у којој је човек трајно отворено, динамичко биће, „биће *на живоӣ*" а не „на смрт". То зато што је стално отворен за дијалог и заједништво са Богом и са другима, макар то било и по цену борбе и сукоба, падања и посртања, али и човека достојног покајања, устајања и усправљања.

Као псаламски јунак тако је и наш човек кроз вековне мукотрпне историје говорио своме живоме Богу у лице: „Гле, ако ме и убије, опет ћу се уздати у Њега, и бранићу пред Њим путеве (=понашање) своје, и Он ће ми бити спасење" (Јов 13, 15—16). Такво парадоксално изражавање плод је свакако поверења у вечну правду Божију, што је једно од најдубљих и најтрајнијих осећања и веровања у српском народу. То је такође и оно јуначко, слободарско, заточничко осећање истовремено и маленкости али и величине човекове пред Богом. Маленкости и највећих моћника кад нису с Богом и с правдом Божјом, а величине и непобедивости чак и слабих и потлачених кад је Бог и правда на њиховој страни.

Не треба, наравно, идеализовати српски народ и његову историју, али треба признати да је хришћанска вера и људска савест и образ, пројављени нарочито у историјским страдањима код српског народа, његова истрајност у борби за правду, уз трпељивост и толеранцију према другим људима са којима у свету и историји живи, све је то доказ псаламске и уопште библијске, хришћански хумане подлоге српске народне, православне, светосавске побожности. Та побожност није пијетистичка, него је трезвена и разборита, јер тражи и претпоставља искрено суочавање и са Богом и са људима лицем у лице. Управо таква побожност и јесте оно *са-їоворништво, савеӣништво* и *заједништво* човека са Богом, о којем, као што смо видели, говоре предговори и поговори наших штампаних псалтира. То је, уосталом, општебиблијски, јудеохришћански религиозни етос.

* * *

Псаламски религиозни етос односа Бога и човека је динамички, подвижнички, можемо слободно рећи у извесном смислу и *боїо-борни*, али истовремено и *човеко-борни*, јер се у том подвигу односа и дружења са Богом човек Богу и моли и са њиме се бори, али такође и Бог се са човеком носи и бори зато што га као слободну боголику личност

[19] Ср. Ђорђе Трифуновић, *Краӣак йреїлед југословенских књижевносӣи средњеї века*, Београд 1976, стр. 96—98.

поштује и несебично воли. А управо је таква и побожност код Срба и она је зато библијска и псаламска.

У псалмима је пројављен, изражен и опеван живи откривени Бог, који опет тражи и претпоставља сусрет и однос са живим и истински раскривеним човеком. Истина, то је Бог са којим нема шале, јер он „испитује срца и утробе" (Псалам 7, 9) и он „почиње суд од Своје сопствене куће" (1 Петрова 4, 17), али је то Бог који није деспот и тиранин, него је родитељ и спаситељ, Бог у кога је „милост Његова боља и од живота" (Псалам 62, 3). Као што је некада подсећао Паскал, из свога несумњиво библијског и псаламског искуства (познато је колико је он волео и читао псалме): Бог псалама није „Бог философâ", него је то Бог Аврама и Исака и Јакова, Бог многонапаћеног али поштеног и честитог Јова, који не пориче и своју грешност, али искрено људски жели да води „парбу своју" и са Богом, па га ипак за то Бог не само не кажњава, него га чак и похваљује.

Овај исти јововски, изворно библијско-религиозни осећај хумане правичности Божије, доживљај на делу Божијег живог и човеку наклоњеног присуства и дејства у животу и историји, присутан је био у свести и срцу српског народа кроз његову историју, нарочито док се она одвијала око наших манастира, међу којима је један од водећих свакако био и Милешева. А баш такво осећање подгревано је и надахњивано честим народним дружењем са псалтиром, књигом на којој су се учила писмености и васпитавала српска деца и омладина кроз читав средњи век, па наравно и за време Вука Караџића, а и још дуго после њега. То осећање је у најкраћим речима изразио надахнути псалмопевац речима које је, у радости и жалости, у срећи и патњи, често пута понављао: „Жив је Господ, и жива ће бити душа моја" (Псалам 18, 46). А то је, нема сумње, један истински хуман (*боіохуман*, рекао би отац Јустин Поповић) животни оптимизам и отвореност према трајном смислу људског битисања и живота.

Још један значајан моменат наше историје и редак духовни квалитет народне душе треба овде споменути када је реч о улози псалтира у историји српског народа. То је оно што називамо *косовском мишљу*[20] или *косовским завешом* и *ойредељењем* нашег народа, присутним не само у косовским временима Светог Кнеза Лазара, него и у трагичним покосовским и новокосовским временима новије и савремене историје Срба.

То је оно српско народно, несумњиво хришћанско и православно опредељење, и увек изнова опредељивање, за Царство Небеско и правду његову, нарочито пројављивано у кризним историјским моментима, па макар и по цену неизмерних жртава, и појединачно личних и колективно народних. То српско заветно опредељење састоји се у томе да се, и као појединачни људи и као народ, стане и остане светла лица и образа, чисте савести и људског достојанства и пред собом и пред историјом, а што значи истовремено и пред Богом и вечном правдом његовом, која „држи земљу и градове" и за коју „боље ти је изгубити главу, него своју огрешити душу".

Завршили бисмо наша милешевска размишљања овим значајним псаламским речима, које личе на српске народне пословице: „*Присшуйи човек, и срце је дубоко*! *Боі ће се узвисиши, и узвисиће йравоіа срцем*!" (Псалам 64, 6—10).

[20] Ср. Иво Андрић, *Њеіош као шраіични јунак Косовске мисли*, као и друге сличне текстове у књизи *„Задужбине Косова"*, изд. Рашко-призренске епархије, Призрен — Београд 1987.

THE PRINTED PSALTER OF MILEŠEVA AND THE IMPORTANCE OF THE PSALTER IN THE LIFE OF THE SERBIAN PEOPLE

ATANASIJE JEVTIĆ

In the 16th century, during the Turkish enslavement, Mileševa Monastery had its own printing facilities in the Monastery. In it, in 1554, the monks of Mileševa first printed a Serbo-Slavonic Psalter, and after 13 years, in 1557, they printed a second Psalter in the same printing shop. This second printing was already during the time of the Restoration of the Patriarchate of Peć, at whose head was Patriarch Makarije Sokolović, a past monk of Mileševa.

The printing of these two Mileševa Psalters was in long line of other often printed Psalters amongst the Serbian people under Turkish oppression, similar also to what was earlier an often copying of the Biblical poetical book of the Psalter. All of those, as well as Mileševa's printed Psalters had their *prefaces* and *epilogues* which, besides information on the place, time and means of printing, also contained highly inspired theological and anthropological thoughts and ideas.

This *paper* is in fact dedicated to a short description of the origin of the printed Psalters of Mileševa and a slightly wider analysis of their epilogues, compared with prefaces and epilogues of other printed Serbian Psalters of the same period.

The author was especially interested in the Biblical theological-anthropological idea, contained in the Psalter and expressed in these *prefaces/epilogues*, which concern a living and dynamical relationship between God and man and man and God, which, appropriate to the Judeo-Christian tradition, is more than just a bare religiou relationship. The prefaces of these printed Psalters emphasize, and the Psalms by their contents also prove it, that God placed man in the center of the world and history for Him to be his *collocutor* and *counselor* and *communer*. To that end — divine-human *dialog* and *cooperation* — God gives and man makes use of Holy Scripture as, at one and the same time, the revealed Word of God as well as also the living word which also reveals man himself.

In the further unfolding of the paper, an attempt is made to find, in literature and culture, as well as in the actual ethos and mentality of the Serbian people, more immediate traces of the influence of Bibilical Psalms and their above-mentioned Judeo-Christian anthropology. At the end, such examples of influence are given not only from folk literature, but also from certain characteristic traits of individuals or of the Serbian people as a whole through its history in the Middle- and New ages.

The entire work is an attempt to understand and express the piety of the Serbian people, with which Mileševa Monastery is not little credited, from its own authentic sources themselves, an important one of which is surely the God-inspired book of the Psalter.

РИЗНИЦА МАНАСТИРА МИЛЕШЕВЕ

Прилог реконструкцији

ДЕЈАН МЕДАКОВИЋ

Све ризнице српских манастира доспеле су до наших дана мање или више тешко оштећене, десетковане у разним похарама или, у најгорем случају, оне су у потпуности уништене. Подаци о њиховој тешкој судбини коришћени су у нашој науци само спорадично, а тек однедавно, захваљујући узорним радовима Ангелине Василић, а посебно Мирјане Шакоте, систематски су описане и проучене данашње ризнице манастира Студенице,[1] Пећи,[2] Бање прибојске[3] и Дечана[4] — подухват који се с правом може убројити у најзначајније научне послове извршене у послератном периоду. Научни резултати који су тако добијени од вишеструке су вредности и они користе разним научним дисциплинама, од теологије и литургике до историје и историје уметности. На тај начин, усамљенички предратни и поратни напори Лазе Мирковића,[5] Владимира Р. Петковића[6] и Светозара Радојчића,[7] посвећени проучавању сачуваних манастирских ризница, далеко су превазиђени, а то значи да се већ данас на основу њихових проучавања могу извући и шири закључци не само за ужу историју појединих манастира, већ и за боље разумевање наше средњовековне духовности, свих оних елемената на којима је она саздана, свих оних мена којима је била изложена. Јер, управо манастирска ризница најбоље и свакако најпотпуније одражава збир многоструких тежњи чију исходишну окосницу представља какав светитељски култ.[8] Другим речима, драгоцени предмети који су током векова обогаћивали садржај какве манастирске ризнице само су материјална сведочанства појединих фаза неког светитељског култа због чега они трајно чувају своју првобитну, једном утврђену харизматску вредност. Пљачка или разарање манастира најчешће не уништава до краја једном освећене предмете његове ризнице. Сваки, па и најмањи преживели део, однет или склоњен на друго место, као да наставља свој посебни живот, при чему се готово никада не раскида веза са првобитним култним исходиштем. Напротив, стиче се утисак да првобитна, древна харизма само користи новим садржајима који су створени у измењеним условима какви су настали у бројним калуђерским сеобама, у померањима која су на један

[1] Ангелина Василић, *Ризница манастира Студенице.* Саопштење Завода за заштиту и научно проучавање споменика културе НР Србије II, Београд 1957. Занимљиво је да је још пре рата угледни новинар Вук Драговић упозорио на важност и тешко стање ризнице манастира Дечана. В.: Вук Драговић, *Ризница Високих Дечана,* Политика од 4. јуна 1931, стр. 5.

[2] Ангелина Василић — Мирјана Теодоровић-Шакота, *Каталог ризнице Пећке патријаршије,* Приштина 1957.

[3] Мирјана Шакота, *Ризница манастира Бање код Прибоја,* Београд 1981.

[4] Мирјана Шакота, *Дечанска ризница,* Београд 1984.

[5] Др Лазар Мирковић, *Црквене старине из Дечана, Пећи, Цетиња и Прасквице,* Годишњак Музеја јужне Србије I, Скопље 1937; Исти, *Црквени уметнички вез,* Београд 1940.

[6] Др Б. Р. Петковић и Ђ. Бошковић, *Манастир Дечани,* I—II, Београд 1941. У овој капиталној и до данас непревазиђеној монографији манастира Дечана пада у очи да су предмети из ризнице обрађени „као уметничка или културно-историјска дела“.

[7] Светозар Радојчић, *Мајстори старог српског сликарства,* Београд 1955.

[8] Дејан Медаковић, *Ризнице фрушкогорских манастира,* Зборник за ликовне уметности Матице српске, Нови Сад.

самосвојан начин чврсто повезивала просторно подручје обновљене Пећке патријаршије. Штавише, има примера да су несрећа и прогон развејали српске калуђере и далеко ван овог подручја, доводећи, посебно од друге половине XVI века, ове упорне путнике и до големих међа Рускога Царства.[9] Другим речима, колико год материјални разлози и били присутни у овим калуђерским путовањима, њих је немогуће разумети без оне друге, духовне компоненте која чини суштину њиховог чина и подвига. Јер, ми смо склони мишљењу да српско монаштво, за разлику од руског, није никада створило тип монаха луталице, немирног и неукротивог просјака, који по руским пространствима тражи неко своје привремено станиште. Напротив, српски монаси свесно и упорно увек одлазе на путовања по одлуци братије и са првенственим циљем да користе своме угроженом манастиру. Из архивске грађе коју су код Руса сабрали Каптерев,[10] а код нас прота Стева Димитријевић,[11] јасно произилази да је сваки одлазак наших монаха у Русију ради писанија истовремено и значајна дипломатска улога, понекад права мисија у циљу тражења руске заштите над угроженим хришћанским живљем. Не потцењујући материјалну страну тих руских царских дарова, ипак, усуђујем се рећи, она далеко заостаје иза самог моралног значаја, иза чињенице да се заштитнички став руских царева према православном живљу у Турској Империји савршено уклапао у њихову представу о идеји тзв. „Трећег Рима". Управо примери, које за ово тврђење нуди позната историјска грађа манастира Милешеве, у највећој могућој мери потврђују ово наше мишљење. У својој монографији о манастиру Милешеви,[12] С. Радојчић се у више махова ослањао на ту Димитријевићеву архивску грађу, опрезан какав је био, и он се готово помирио са подређеном улогом милешевских монаха пред руским црквеним и световним властима, слика коју натура сама околност да су Милешевци молитељи. Овој нешто упрошћеној слици усуђујем се приметити да се из овог протокола може и мора елиминисати свако осећање инфериорности. Напротив, тада се само поступа у духу старе институције ктиторства, а руским царевима, уколико су је прихватили, понуђене су и све оне дужности које она за собом носи. С друге стране, узвратни поклони које наши монаси носе руским царевима и Синоду готово су немерљиве вредности, јер је реч о предметима непосредно везаним за култ св. Саве и св. Симеона, или за реликвије какву представљају честице св. дрвета Христовог. Само оваквим обостраним даривањем руски су цареви прихватили улогу „вторих ктитора", ону исту коју су од почетка XVI века у односу на српске манастире па и на Атос у целини вршиле влашке војводе.

Судбина предмета који су некада припадали ризници манастира Милешеве сведочи вишеструко о изузетно тешкој историји овог светилишта, о репресалијама којима се не може оспорити карактер систематског разарања. Ово је утолико разумљивије ако се има у виду да је манастир Милешева припадао херцеговској митрополији, која је задржала свој ранији углед и после обнове Пећке патријаршије. Не треба заборавити ни чињеницу да су патријарси од рода Соколовића заредом долазили на трон св. Саве с положаја херцеговског митрополита, чије је средиште једно време било у самом манастиру Милешеви, али је њихова столица премештена у Петров манастир на Лиму, старо седиште хумског митрополита до 1442, да би 1611. дошло до поделе на две епархије, при чему је ново седиште пренето у манастир Тврдош код Требиња.[13] Штавише, нова изучавања то откри-

[9] О томе в.: С. Радојчић, *Везе између српске и руске уметности у средњем веку*, Зборник Филозофског факултета Универзитета у Београду, књ. I, Београд, 241—258; М. Јовановић, *Руско-српске уметничке везе у XVIII веку*, Зборник Филозофског факултета VII—1, Београд 1963.

[10] Н. Каптеревъ, *Прiѣздъ въ Москву за милостынею сербскихъ iерарховъ разныхъ каѳедръ и настоятелей разныхъ сербскихъ монастырей въ XV, XVII и въ началѣ XVIII столѣтiй*, Прибавленія къ изданию твореній Святыхъ отцевъ за 1891 годъ, Часть сорокъ осьмая, Москва 1891.

[11] С. Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Споменик СКА LIII, Сарајево 1922.

[12] Светозар Радојчић, *Манастир Милешева*, Београд 1963.

[13] Радмила Тричковић, *Српска црква средином XVII века*, Глас САНУ CCCXX, Београд 1980, 120—122.

вају све јасније и одређеније — Пећка црква је крајем XVI и током XVII века веома смишљено изграђивала своја идеолошка упоришта, а у том процесу све је очевиднија улога старе Херцеговине, на чијој се територији налазио и манастир Милешева, главни расадник светосавског култа.[14] У овом раздобљу, то је област и политички најзрелија да се упусти и у оне бројне покушаје западних, католичких сила, да на Балкану покрену све хришћане и да их тако прикључе својим, често исувише маштовитим плановима око стварања једне моћне антитурске коалиције. Турска одмазда већ 1594. године усмерена је на Милешеву, која је у то време била несумњиви духовни и политички центар свих оних тежњи које су водиле у устанке и опасне буне на читавом балканском простору. Одношење и спаљивање моштију св. Саве замишљено је и изведено као брутална одмазда због политичких збивања, као трајно уништење једног разгранатог и по турску власт тако опасног култа из којег су Срби црпли своје политичке и духовне подстицаје, своју главну интеграциону снагу, о чему су оставили своја убедљива сведочанства и бројни дубровачки путници и дипломате.[15] Ове невоље које је манастир претрпео крајем XVI века само су увод у каснија збивања, у страдања и похаре које су непрестано угрожавале манастир и његову ризницу. Чак и елементарне непогоде штетиле су манастиру. Тако у једном запису из године 1623. пише: „Бист в манастири Милешеви велика скрб: дојде же вода Косаница велми силна и страшна и отнесе игумнарију и дохију *и все сасуди служабни* иже беху в њеј, и отнесе пет келијах двокровних. И в то време многу пријеχом от Агарен беду, уви, грех ради наших. . ."[16] Ако је веровати једном документу из 1659, манастир Милешева је пострадала од чувеног глобитеља Сејди Ахмеда, босанског паше, чији је намет монахе увалио у велике дугове.[17] Међутим, главна невоља задесила је манастир 1688, кобне године изазване наглим повлачењем Аустријанаца са Балкана, када је страдао и опустео већи број српских манастира, међу којима и Ђурђеви ступови, Сопоћани, Жича и Студеница. Поново обнављана, Милешева је паљена 1735, а пљачкана је и 1782. године. Штавише, те године изгорела је у манастиру Пиви и оригинална руска грамата издата манастиру Милешеви, о чему је 4. августа 1813. известио руски Синод архимандрит Арсеније Гаговић молећи да се нова грамата, исте садржине, сада изда манастиру Пиви.[18] У једном адлигату из збирке бивше Народне библиотеке у Београду постојао је запис који је сачувао име још једног милешевског паликуће из јуна месеца 1743. године. Тамо се каже: „Хасан Клобуровић сажеже храм Милешево дни з̄. месец јун лето а҃ѱ҃м҃г (1743)".[19] Овако велики број турских напада на Милешеву, смишљени покушаји да она коначно опусти, свакако су довели до тога да је милешевска ризница разнета на све стране, од Хиландара до Пакре и Лепавине, од Фрушке горе до Гомионице, од Тврдоша до Савине, од Цетиња до Сарајева, од Тројице Пљеваљске до малих околних цркава. На целом том великом простору свуда се могу наћи делови некадашње славне и богате милешевске ризнице, а није без важности да су и овако растурени многи њени предмети сачували сазнање о њиховом пореклу, тачније и у новој средини они се јасно везују за Милешеву и неуништиви култ св. Саве. И није то празна клетва и застрашивање када се у једном запису на рукописном Патерику донетом у Милешеву из Свете Горе 1585. године, каже: „и кто же ѿнимити ѿ кивота светаго Сави, такови да есть проклеть ѿ господа Бога вседрьжитела и прѣчистеи его матери и вьсех светих, и светителъ Христовъ Сава да моу е сьпарникъ на

[14] Дејан Медаковић, *Историјске основе иконографије св. Саве у XVIII веку*, Научни скупови САНУ, VII, Председништво 1, Београд 1979, 297—405.

[15] Мирослав Пантић, *Милешева и Дубровник у књижевности*, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића" VIII, Пријепоље 1981.

[16] Станоје Станојевић, *Књиге и друго у старим српским записима*, Летопис Матице српске, св. VI за год. 1905, књ. 234, 60—61.

[17] Радован Самарџић, *Друга похара Милешеве*, Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића", књ. IV, Пријепоље 1976.

[18] Ст. М. Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Споменик СКА LIII, Сарајево 1922, 109.

[19] Светозар Матић, *Опис рукописа Народне библиотеке САН*, Београд 1952, 250.

страшном8 соүдищ8."[20] Отуда не изненађује ни чињеница да је даривање на ћивот ушло у народну приповетку. У приповеци „Савине вериге" реч је о сиромаху који је на ћивот св. Саве приложио вериге, јер су оне биле његово једино имање. Господа избацују вериге, после чега затрепери светитељев ћивот, свеће се по цркви погасе, а црква сама затвори. На заповест која се чула из кубета, народ полети ћивоту, целива вериге и дарује их.[21] Разнети у разним приликама из Милешеве, а увек је до поремећаја у освештаном ктиторском реду долазило услед каквог зулума, дарови на ћивот св. Саве распростирали су светитељев култ на свим странама јурисдикционог подручја обновљене Пећке патријаршије. Сем тога, ако се пажљиво проуче сви извори везани за милешевску ризницу, пада у очи да интензитет даривања не опада после кобне 1594, када је ћивот са моштима однет и спаљен у Београду. Напротив, постоје убедљива сведочанства која говоре у прилог мишљењу да култ св. Саве и даље живи, да прилагања не јењавају, да се стално увећава манастирска ризница. Тако, убрзо после кобне 1594. јеромонах Атанасије приложио је 1603. манастиру Милешеви једно сребрно кандило које је касније, ко зна како и којим путем, доспело у цркву св. Ђорђа у Призрену. Уосталом, то је, како изгледа, и период интензивнијег духовног живота у манастиру. Штавише, у оквирима тог даље развијаног култа, уочавају се и такве појаве као што је монашко уверење да мошти св. Саве нису сасвим уништене, да су сачувани поједини делови његовог тела, о чему су српски монаси уверавали и руске власти. На икони св. Саве, дар Матије Павлова Владиславића, данас у манастиру Савини, у барокно сликаној картуши исписана је и скраћена биографија св. Саве у којој се помиње да је сачувана свечева рука.[22] Карактеристично је да је баш један милешевски калуђер саковао кивот за прст св. Саве који се чува у Пећи. Звао се Нектарије, а учинио је то, како запис каже, 1680. године.[23] Занимљиво је да се још почетком XIX века појављују вести о деловима моштију св. Саве. Тако, јеромонах Захарије Дечанац, по наређењу хаџи-Данила Паштровића, одлази у писанију. Собом је понео крст у коме су честице часног дрвета, као и мошти св. Саве Српског.[24] Веома су занимљива и сведочанства дубровачких путника која се односе на две милешевске реликвије — на део руке св. Саве и на честицу св. крста коју је сам светитељ донео са Истока као царски дар из Никеје. Те реликвије откупио је 1727. од Турака, који су их опљачкали у једној од учесталих похара крајем XVI и почетком XVII века, дубровачки трговац Божо Бошковић, брат Руђеров. И док се руци св. Саве замео сваки траг, делови честица св. крста поклоњени су дубровачким исусовцима који их и данас чувају у цркви св. Игнација, изградивши за њих и посебан моћник.[25] Повеља коју је 1740. издао стонски бискуп Фрањо Воланти (Franciscus II de Volantis, 1710—1741) каже да су ове моћи биле пре у манастиру св. Саве у Милешеви — in monasterio S. Sabae in Bosnia minoris. Турци су тај манастир запалили, али зачудо, светим се моштима ништа није догодило, остале су сасвим неоштећене, као да нису биле усред огња. У ствари, реч је о реликвији коју је Божо Бошковић наследио од свог оца Николе, а овај ју је откупио од Турака после једне од похара манастира Милешеве. Вероватно истом приликом, Бошковић је тада дошао у посед и такве реликвије као што је рука св. Саве, али ју је он, како каже Ричепути, изгубио из непажње.[26]

За проблем реконструкције милешевске ризнице важно је да се најпре, на основу сачуваних, фрагментарних података, махом записа, установе сви слојеви од којих је она

[20] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, бр. 777.

[21] Прот. Ст. М. Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању*, Београд 1926, 63.

[22] О томе в.: Дејан Медаковић, *Манастир Савина*, Београд 1978, 28.

[23] *Исто*.

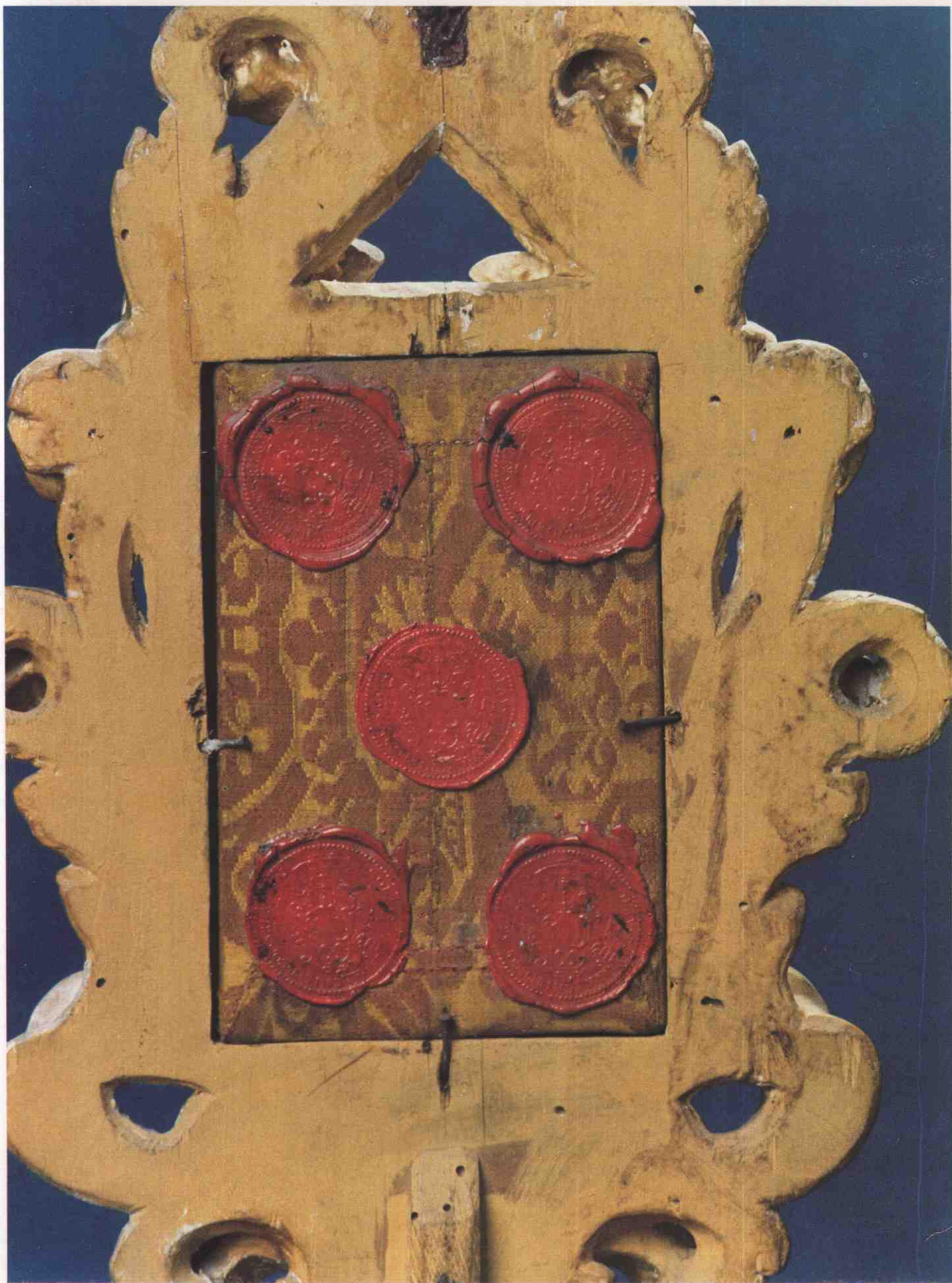
[24] М. Шакота, *Дечанска ризница*, Београд 1984, 64—65.

[25] S. Dragićević, *Božo Bošković, brat o. Ruđera, dobrotvor crkve sv. Ignacija*, Narodna svijest XIX, 16. III 1937, br. 10.

[26] Мирослав Пантић, *Дубровчанин Никола Бошковић и Рашке старине*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 8, Нови Сад 1972, 257.

Сл. 1. Реликвијар са честицама часног крста. Ову реликвију откупио је дубровачки трговац Никола Бошковић од Турака. Његов син Божо Бошковић поклонио ју је цркви св. Игнација у Дубровнику, где се чува и данас. Исусовци су у XVIII веку дали да се изради раскошан барокни оквир.

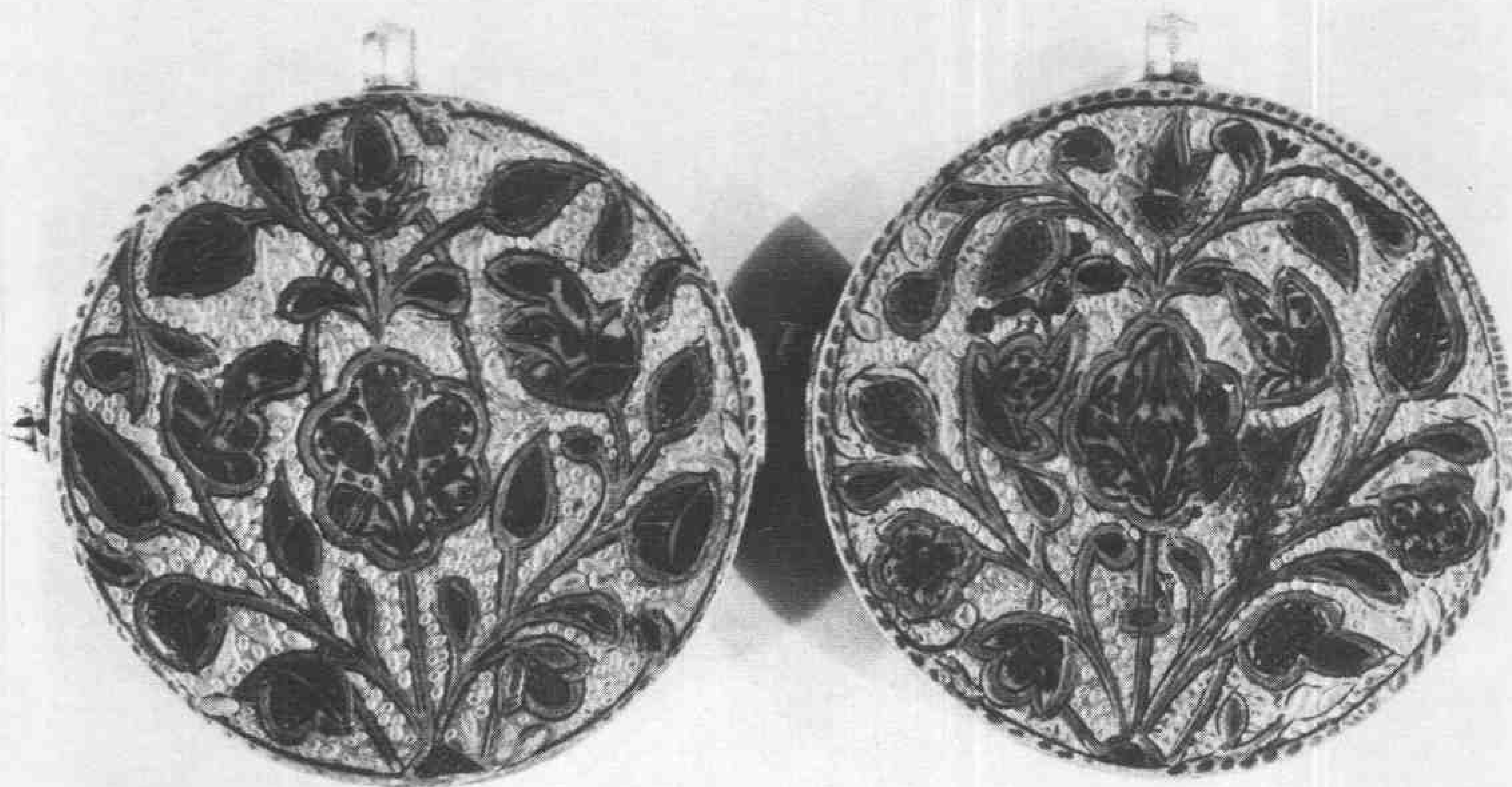
Сл. 2. Детаљ реликвијара са честицама часног крста.



Сл. 3. Полеђина реликвијара са печатима дубровачког бискупа

Сл. 4. Реликвијар за светитељске мошти. Позлаћено сребро. Висина 8 cm, сам овал 14×8 cm. Рад проигумана Лонгина Милешевца из 1684, сада у ризници Саборне цркве у Београду. Фотографија др Бранко Вујовић

Сл. 5. Реликвијар проигумана Лонгина Милешевца



Сл. 6. Панагијар проигумана Лонгина Милешевца. Позлаћено сребро, орнаменти у ниело-техници. Власништво Српске православне цркве у Копривници. Фотографија Слободан Милеусниħ

Сл. 8. Икона крилатог св. Јована. Итало-критски рад, XVI век. Манастир Милешева. Снимак др Ивана Ђорђевића

Сл. 7. Икона св. Спиридона. Итало-критски рад, XVI век. Манастир Милешева. Снимак др Ивана Ђорђевића

садржана. Први слој припада времену оснивања самог манастира, чији значај је у српској цркви порастао од тренутка када су у храму положене мошти св. Саве, које је ктитор милешевски, краљ Владислав, пренео из Трнова. Од тог тренутка црква једног мање значајног краља постаје матични манастир најважнијег култа српске цркве. То је истовремено и најплодније раздобље манастира Милешеве које траје до спаљивања моштију св. Саве, тј. до 1594. године. Међутим, чак и такав бруталан ударац манастир је успео да преживи, а други слој који се формира у периоду од спаљивања моштију до уништења манастира Милешеве 1688. године, сведочи о невероватној жилавости милешевских монаха да даље развију светосавски култ и, разуме се, преко њега обогате садржај своје ризнице. Стижу дарови са свих страна, карактеристична је веза са Атосом, посебно са манастиром Хиландаром. Иако у самој Милешеви не постоје више ни скрипторија, обуставиле су свој рад и обе штампарије,[27] ипак, књиге пристижу у манастирску библиотеку. Најзад, чак и после 1688. године у Милешеви не замире сасвим живот, а њено новонастало сиромаштво најболније ће се одразити на самој ризници. После 1688. као да је започело дефинитивно размештање милешевских драгоцености, има примера да су читави блокови старог манастирског инвентара уграђени у друге ризнице, као што је то случај са ризницом манастира Тврдоша, односно Савине која је преузела један део старе ризнице манастира Милешеве.[28] У самој Милешеви после 1688. ствара се трећи слој, а то раздобље не закључује се ни данас, иако данашњи инвентар манастирске ризнице проистиче као резултат вишевековног страдања, пљачкања, отимања и других видова систематског осиромашења.

Који су најмаркантнији предмети који припадају првом слоју некадашње милешевске ризнице? Већ је раније споменута реликвија са деловима часнога крста коју је Божо Бошковић поклонио дубровачким језуитима. Према познатој традицији, ову је реликвију манастиру Милешеви даровала Мара Бранковић, кћи несрећног деспота Ђурђа.[29] Бошковић је у ризници видео и неке краљевске круне. Он изричито каже: „Nel tesoro lavato dal monasterio di S. Saba ho visto oltre la corona Reale“,[30] што би наводило на мисао да су се управо у Милешеви, тачније у њеној ризници, чувале и српске средњовековне регалије. Првом слоју свакако је припадао кристални крст св. Саве, који се данас чува у ризници манастира Савине, камо је донет из манастира Тврдоша у време његовог разарања 1693.[31] Тада су у Савину пренете и честице моштију св. Ђорђа које се данас налазе у манастиру Бањи код Рисна, а традиција их везује за св. Саву.[32] Највероватније и ова реликвија припада првом слоју милешевске ризнице. Том периоду може се прикључити и још једна светосавска реликвија, тзв. „штап“ св. Саве, који се данас чува у ризници манастира св. Тројице код Пљеваља. Традиција која ову реликвију доводи у везу са св. Савом била је установљена већ почетком 1608. године, када су тројички еклисијарх Лонгин и параеклисијарх Висарион дали да се овај „штап“ окује. Да би се обележило да је жезло припадало највећем српском светитељу, наручиоци су наложили непознатом златару да на сребрним тракама које прекривају „штап“ искуца декоративним словима текст похвалне песме светом Сави. Ово жезло је и претходно имало оков, који је делом прекривен оним из 1608. године, а делом је украсио оков једног четворојеванђеља. По предању, „штап“ је доспео у Св. Тројицу Пљеваљску из манастира Милешеве,[33] а у веродостојност овог веровања доиста не треба сумњати. Врло је вероватно, с обзиром на рану годину угравиране похвалне песме, да се ова реликвија, убрзо после трагедије од 1594, нашла на безбеднијем месту, какво је било манастир Св. Тројица код Пљеваља. Занимљиво је да се у манастиру Св. Тројице код Пљеваља исплела и легенда која се односи на један дрвени ковчег који

[27] О милешевским штампаријама в.: Дејан Медаковић, *Графика српских штампаних књига XV—XVII века*, Београд 1958, 32, 161—163.

[28] Упор.: Дејан Медаковић, *Манастир Савина*.

[29] Мирослав Пантић, *н. д.*, 257.

[30] Мирослав Пантић, *н. д.*, 260.

[31] Дејан Медаковић, *Манастир Савина*, 14.

[32] Дејан Медаковић, *н. д.*, 16.

[33] Сретен Петковић, *Манастир Света Тројица код Пљеваља*, Београд 1974, 45.

се налазио крај иконостаса, а у њему су неко време почивале мошти светога Саве. Међутим, како изгледа, по мишљењу С. Петковића, овај једноставан ковчег у облику саркофага није стар[34] и не треба га везивати за светога Саву.

Тешко је рећи којем слоју манастирске ризнице су припадали сви они скупоцени дарови, иконе на првом месту, које су милешевски монаси поклањали руским царевима приликом одласка у писанију и свечаних аудијенција. Тако, познато је из архивских докумената да су Милешевци 20. јула 1627, на челу са архимандритом Теодосијем, припуштени из Путиваља у Москву носећи том приликом „ѿ стые цр҃кве да^р ч^с тнъ обра^з въэнесенїа г^с на и че^с мощїи с҃тго првно м^ч нка Стефана новаго“[35] као свој дар цару Михаилу Феодоровичу, уз молбу да овај помогне обнову манастирске цркве. Августа 28-ог допутовали су у Путиваљ, одакле су 9. септембра 1652. стигли у Москву милешевски калуђери на челу са архимандритом Висарионом. Већ 12-ог новембра примљени су у двору од цара Алексија Михаиловича, коме су предали на дар „образ сербски^х чюдотворцов Савы и Стефана и Симеона“, док су царицу Марију Иљичну даривали иконом „сербских же чюдотворцов“. У жалби коју су милешевски монаси предали 7-ог октобра 1652, они, као и њихови претходници, подвлаче да у манастиру почивају „свѧтые его многоцѣлебные мощи“ светога Саве, поред моштн краља Владислава и Давида, сина Стефана. У истој молби, монаси су руског цара подсетили и на претходну милост и дарове које је Милешева добила још од руског цара Ивана Грозног који је „чюдотворни наш монастыр своею царскою милостинею жаловал и его царскою милостинею церковное всѧкое строение пополнивалю“.[36] Поводом жалбе за милостињу коју су истом приликом Милешевци уручили царици Марији Иљичној, одлучено је да се манастиру, поред осталих дарова, за архимандрита „сашију одежде са златним полеђем“. Марта 7-ог 1688. приспели су у погранични град Севск, а у Москву су стигли 16-ог марта архимандрит манастира Милешеве Доситеј са још два монаха. У молби коју су поднели царевима Јовану и Петру Алексијевичу понављају тврђење да у манастиру Милешеви почивају мошти св. Саве. Приликом предаје молбе поднели су царевима и сестри њиховој Софији Алексијевној дарове: две иконе „складни деревянные разные“.[37] Истовремено, ово је био и последњи долазак милешевских калуђера. Свакако најстарији руски царски дар који је послат манастиру Милешеви, а сачувао се до наших дана, јесте масивна сребрна чаша поклоњена манастиру 1558, о чему сведочи искуцани натпис по њеном рубу.[38] Ко зна када и којом приликом, ова чаша је доспела у ризницу сремског манастира Кувеждина, где се чувала до овог рата.

Највероватније преко избеглих монаха манастира Гомионице, на челу са игуманом Пахомијем, обрели су се у славонском манастиру Пакри око 1743. и неки значајни предмети који су спасени из манастира Милешеве. Од тих старина нарочито се истиче везена плаштаница влашког војводе Јована Александра из 1567, коју је поклонио гробу св. Саве у Милешеви. Мирковић сматра да је ову плаштаницу пренео у Пакру милешевски архимандрит Доситеј, када су Турци, крајем XVII века, разорили манастир.[39] Том истом приликом пренет је и сребрни реликвијар проигумана Лонгина Милешевца и сребрни крст јеромонаха Силвестра Милешевца, чији је крст, такође из 1671, припадао манастиру Гомионици.[40] Врло вероватно реч је о истом милешевском монаху који је 1684. године дао да се сакује ћивот са натписом који гласи: Сїе мощи ѡкова проиг8мень: Лѻгинь Милеше-

[34] *Н. д.*, 45.

[35] Ст. М. Димитријевић, *Грађа за срйску историју*, 154.

[36] *Н. д.*, 159.

[37] *Н. д.*, 160.

[38] Др Лазар Мирковић, *Старине фрушкогорских манастира*, Београд 1931, 45, табла LI, сл. 1.

[39] Др Лазар Мирковић, *Црквени уметнички вез*, Београд 1940, 23—25.

[40] Љ. Стојановић, *Стари срйски записи и натписи*, бр. 1661.

вацѣ: За своюѫ дш҃у и своих Родител Ранѣ ≠ з҃рч҃в + ". Данас је овај сребрни ћивот у трезору београдске Саборне цркве, а није познато којим је путем дошао у њен посед.[41]

Још једном име проигумана Лонгина јавља се на једном сребрном панагијару који је, ко зна како и када, доспео у српску цркву у Копривници.[42] На простору Славоније сусрећемо и на другим местима предмете који су некада припадали манастиру Милешеви. Тако, у манастиру Лепавини чувале су се две сребрне рипиде које су, по предању, донесене из Милешеве, а Л. Богдановић их је датирао у време када је тамо радила штампарија.[43] По његовом мишљењу, том су приликом пренете из Милешеве у Лепавину и једна стара црквена врата, која су била „украшена сребром, златом и седефом и израђеном кошћу",[44] што би одговарало опису уметничких предмета у Милешеви који нам је оставио 1559. године Волфганг Минцер из Бамберга. Он је посебно подвукао како у манастиру има много сребром окованих икона, „viel gemahlter Tafeln mit Silbern Plechen geziert".[45] Богатство Милешеве даје се назрети и из описа млетачког амбасадора Павла Контаринија (Paolo Contarini), који каже да је на иконостасу велики дрвени позлаћени крст и многе слике пророка са српским натписима и лепим украсима. За ћивот св. Саве Контарини истиче да је споља сав украшен сребром и златним ликовима и да има још један према истоку, у коме леже Симеон Немања и краљ Владислав.[46] Занимљиво је да се старе иконе манастира Милешеве помињу у изворима само још једном и то знатно касније, чак 4-ог августа 1813, када о њима пред Русима сведочи Арсеније Гаговић, архимандрит манастира Пиве. Реч је о престоним иконама Христа и Богородице „стоѧщіе надъ двєрми противъ лѣваго крилоса".[47] Када су и како пренете ове иконе и друге црквене утвари манастира Милешеве у манастир Пиву, није извесно. Гаговић само уопштено казује да је то било „когда сеи Милишевъ монастиръ потерп лѣ ѿ турецкаго нападеніѧ совершеное разорѣніе и опустошеніе".[48] Честе несреће које су се повремено сручивале на манастир Милешеву имале су за последицу да се током XVI и XVII века систематски празнила милешевска ризница. Отуда не изненађује ни чињеница да се драгоцености из њене ризнице налазе на свим странама. Тако, у ризници цетињског манастира чува се један Аер приложен Милешеви од више дародаваца: од Гаврила, Анђе, Илије, а о томе се трудио јеромонах Мардарије 1660. године.[49] У манастиру Бањи код Рисна и данас се чувају један епитрахиљ и наруквице изаткани златном и сребрном жицом, а израђен је 1606. године. Епитрахиљ и наруквице су дар жупана Строје и жупанице Симе, а првобитно су дароване манастиру Стенешти.[50] Њихова даља повест, пре него што су доспели у манастир Бању, везује их за манастир Милешеву, где су приспели, највероватније, као дар из Влашке. Чињеница да су некада припадали манастиру Милешеви била је довољна да их народно веровање трајно повеже са св. Савом. Прилог на ћивот био је пресудан за овакво веровање.

На жалост, сасвим су штури подаци који се односе на неке црквене предмете манастира Милешеве који су у време велике сеобе Срба пренети у Угарску. Тај црквени прибор задржао је код себе као залог за дуг од 300 дуката неки Мијат из Баје. О целом питању овог дуга известио је из Сент Андреје патријарх Арсеније Чарнојевић 15-ог јануара 1703. Коморску администрацију у Budimu, али није познат исход.[51] Овом приликом, у могућ-

[41] За овај податак моја велика захвалност припада др Бранку Вујовићу, професору универзитета.

[42] За овај податак захвалан сам Слободану Милеуснићу, историчару уметности.

[43] Л. Богдановић, *Старине манастира Лепавине*, Старинар II, књ. 1 и 2, Београд, 1. јуна 1894, 87—88.

[44] *Н. д.*, 89.

[45] С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1963, 45.

[46] *Н. д.*, 47.

[47] Ст. М. Димитријевић, *Грађа за српску историју*, 109.

[48] *Исто.*

[49] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, бр. 1572.

[50] П. Д. Шеровић, *Старински епитрахиљ и наруквице у манастиру Бањи*, Гласник Народног универзитета Боке Которске, Котор, 30. децембра 1937, год. IV, бр. 1—3, стр. 41—48.

[51] MOL, E — 281, бр. 21 из 1703. За овај архивски податак дугујем захвалност академику Славку Гавриловићу.

ству смо само да утврдимо још један правац према којем су се у тешким временима кретале драгоцености манастира Милешеве. Дуговање од 300 дуката говори у прилог мишљењу да је реч о неким скупоценијим предметима, а можда ће накнадна архивска истраживања бацити нову светлост на позадину овог патријарховог писма угарским властима.

Најзад, није без интереса поменути шта је данас у самој Милешеви остало од њене некада тако богате ризнице.[52] Према подацима Републичког завода за заштиту споменика културе то су следеће књиге: 1) Маргарит, рукопис на хартији, вел. 30,5 × 21 cm, број листова 237 + 2, 1666. година. Писана је уставним словима. На првом листу се налази заставица од четири преплетена круга исцртана цинобером. По запису на завршетку књиге види се да је донесена из Свете Горе у Милешеву 1666. године; 2) Триод, рукопис на хартији, вел. 31 × 21 cm, број листова 291; XVI век. Књига је повезана у дрвене корице пресвучене кожом. Текст је писан уставним словима. У књизи има две преплетене заставице. По запису на листу 2а види се да је ова књига пренесена у Милешеву из манастира Довоље.

Од штампаних књига Милешева поседује Октоих из штампарије Црнојевића, штампан 1494, Триод Лазаревац, штампан у Скадру 1563. године и Београдско четверојеванђеље из 1552. године.

Од некада богате збирке икона, данас се у Милешеви налазе свега три иконе од веће вредности: 1) Икона св. Спиридона (вел. 37,5 × 57,5 cm), итало-критски рад из XVI века, приложена Милешеви 1894. године; 2) Икона крилатог св. Јована, итало-критски рад XVI века, и 3) Икона Богородице и св. Јована (вел. 47 × 62), коју је према запису сликао 1837. Алексије Лазовић из Бијелог Поља.

И судбина библиотеке манастира Милешеве верно допуњава историју овог многострадалног светилишта. Ако се периодизација предложена за манастирску ризницу усвоји и примени на библиотеку као њен део, брзо се може уочити да скрнављење моштију св. Саве, тачније турски покушаји да једном заувек затру његов култ, нису до краја угрозили живот у манастиру. Напротив, углед манастира је у току XVI века неокрњен, а после страдања од 1594. године постоје бројни докази о томе да је ојачао његов интензитет. Штавише, како изгледа, током XVII века посебно је оживела манастирска скрипторија, једнако као и набавка књига из других преписивачких центара, на првом месту са Атоса. При оцењивању жилаве упорности монаха Милешеве не треба губити из вида да је, према рачунању историчара, манастир страдао више пута, и то већ 1459, 1594, 1623, 1658, 1688, 1735. и 1782. године,[53] а све те похаре и глобљења, заједно са растуреним предметима њене ризнице, шириле су њену славу. И манастирске штампарије, прва из 1544, а друга из 1557, одиграле су значајну улогу у попуњавању манастирске библиотеке, чије књиге, као и предмети ризнице, данас се налазе у многим другим манастирима и црквама. Као карактеристичан пример када је милешевска скрипторија радила за Атос, тачније за Хиландар, треба навести рукописни Родослов, тачније Данилов зборник, писан 1553. године у Милешеви трудом и настојањем проигумана Никанора и старца Нектарија.[54] Ово прожимање утицаја и веза матичних области, посебно старе Херцеговине и Атоса, сведочи о посебном духовном јединству. Због тога не изненађује и обратни смер ових утицаја: атоски рукописи поручивани су и откупљивани од стране српских манастира на подручју обновљене Пећке патријаршије. Пример за ово тврђење је један Отачник донет из Свете Горе и приложен на кивот св. Саве у Милешеви од многогрешног монаха Венијамина при игуману Филипу 1585. године.[55]

[52] За ове податке дугујем захвалност Мирјани Шакоти.

[53] Олга Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984, 133.

[54] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, бр. 578.

[55] *Исто*, бр. 777.

Према мишљењу Димитрија Богдановића, несумњиво милешевског порекла су рукописи: 1) Типик јерусалимски из средине XIV века, сада у библиотеци манастира Хиландара, број 165; 2) Зборник из треће четвртине XIV века са кратким житијем светог Саве, сада у Лењиновој библиотеци у Москви, број 10272; 3) Милешевска (Букурештанска) Крмчија светог Саве с краја XV или почетка XVI века. Препис са оригинала који је у Милешеви 1295. године писао монах Герман по налогу краљице Јелене;[56] 4) Синаксари Триода, рукопис јеромонаха Јоасафа писан 1562. у Милешеви трудом јеромонаха Симеона, као прилог манастиру Требињу, а повезао ју је јеромонах Теофил у истом манастиру.

Сем тога, Димитрије Богдановић[57] претпоставља да су у Требиње (Тврдош) донете из Милешеве и следеће рукописне књиге: 1) Савина 1, Четворојеванђеље, трећа четвртина XIV века, српско; можда хиландарског порекла; 2) Савина 2, Четворојеванђеље, писано око 1375, српско; хиландарска калиграфија друге половине XIV века (подсећа на таха монаха Марка); 3) Савина 3, Октоих, крај XV века, српски; 4) Савина 6, Архијерејски служабник, крај XVI века, влашка редакција (1618); 5) Златоустово тумачење Матеја из почетка XV века, српске редакције, писао га можда Михаило Влаисаљић; 6) Савина 20, Панагирик из последње четвртине XVI века; Савина 21, Ава Доротеј, око 1390—1400, писар Давид; 7) Савина 15, Савинска крмчија из средине XVI века; 8) Савина 25, Зборник из средине XVI века; 9) Савина 29, Зборник апокрифа, писан око 1380. године.

Сасвим јасно, ова скромна скица за будућу реконструкцију милешевске библиотеке једва да може да пружи, слично као и ризница, бледу слику њеног некадашњег богатства. Па ипак, и ови расути фрагменти чували су духовне поруке једне велике, а тако тешко угрожене цивилизације.

LE TRÈSOR DU MONASTÈRE DE MILEŠEVA

Contribution à la reconstruction

DEJAN MEDAKOVIĆ

Par le présent article, l'auteur trace un plan de la reconstitution du trésor du monastère de Mileševa. Etant donné que celui-ci qui jadis avait été très riche, a été presque complètement détruit par suite des nombreuses attaques et pillages du monastère, sa reconstruction présentait un problème scientifique très intéressant. Sur la base de la documentation qu'il put rassembler, l'auteur s'est rendu compte de la vénération profonde dont jouissaient au cours des siècles, les objets du trésor de Mileševa, ce qui est vraisemblablement en relation avec le culte éternel de la relique mortuaire de St. Sava. Les offrandes faites »à la châsse de St. Sava« ont continué même après que celle-ci fut, en 1594, emportée de l'église.

Dans le même article l'auteur étudie aussi le sort de la bibliothèque de Mileševa, jadis très riche, et de son écritoire qui pourvoyait en manuscrits et en livres même les monastères du Mont Athos, en particulier celui de Chilandar.

L'auteur a conçu le présent article comme devant stimuler les experts à poursuivre les efforts pour reconstituer nos anciennes bibliothèques médiévales. Il est persuadé que les résultats futurs auront une importance scientifique multilatérale dans l'évocation de notre culture spirituelle, de sa pérennité et de son étendue.

[56] P. P. Panaitescu, *Manuscrisele Slave din biblioteca Academiei R. P. R.*, vol. I, Bucureşti 1959, 379—383.

[57] За све ове податке дугујем захвалност академику Димитрију Богдановићу.

МИЛЕШЕВА И СРПСКА ЦРКВЕНА АРХИТЕКТУРА ДРУГЕ ПОЛОВИНЕ XVI ВЕКА

МАРИЦА ШУПУТ

Новија истраживања доносе све јасније погледе на природу размера и значај обнове духовног и културног живота српског народа, која је уследила после поновног успостављања Пећке патријаршије. И догађаји и личности непосредно везани за ту Обнову представљају се у готово пуној светлости; различити видови обнове, боље познати и више видљиви него раније, откривају сву ширину тог покрета. Добро је познато да су трагови Обнове остали нарочито приметни у ликовним уметностима и сакралној архитектури.[1] Захваљујући, првенствено, делима насталим после Обнове, као и даљем раду који се на њу надограђује као на нову традицију, успостављено је трајање уметничког и градитељског стварања, које, када говоримо о старој српској уметности, са разлогом називамо континуитетом средњовековне уметности.

Српска архитектура под турском влашћу битно се разликује од архитектуре других православних балканских народа, који су се такође нашли у Отоманској Империји.[2] Иако се свуда враћало традицији, да би се неговањем старог очувала свест о сопственом културном идентитету, код Срба је у главним токовима и најбољим делима, градитељство понето стваралачком струјом. Многобројна су дела која, средњовековна по склопу и схватању простора и облика, представљају особене целине и досежу несумњиве ликовне вредности. О њима, не само да се не може говорити као о пуким репликама, већ их треба ставити упоредо са таквим сликарским радовима као што су Лонгинови.

Одавно је запажено да су истакнута градитељска дела средњег века постајала основ за угледање свуда где су се подизале нове цркве. Не сасвим јасни путеви преношења старих узора у ново и позније промене на новим споменицима, изазвали су у науци различита, па и контроверзна тумачења о стилским изворима и обележјима појединих споменика и ширих целина. Јасно се као одређенија целина испољава већа група споменика у областима Подриња и Западне Србије. Недавно је Војислав Ј. Ђурић у овој скупини видео један посебан, „дрински тип цркве".[3] У оквиру размишљања о природи обнове градитељства после 1557. године, издвајају се посебна питања и у погледу већих појединачних споменика и у скупинама међу којима постоји нека унутрашња и формална веза. Претходно поменута скупина велика је целина. Она намеће следећа питања: који су основи њеног настанка, зашто настаје баш на том подручју и има ли Милешева неког удела у њеном образовању?

Пошто се на први поглед опажа да је код скупине о којој је реч, обновљена рашка архитектура, сасвим се логично намеће веза са Милешевом. Тај однос, међутим, није

[1] С. Петковић, *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије 1557—1614*, Нови Сад 1965; М. Шупут, *Српска архитектура у доба турске власти 1459—1690*, Београд 1984.

[2] М. Шупут, *нав. дело*, 101.

[3] В. Ј. Ђурић, *Милешева и дрински тип цркве*, Рашка баштина 1, Краљево 1975, 15—29.

једноставан. Стицајем околности Бајо Соколовић, будући Мехмед-паша почео је свој пут ка политичким врховима Турске Империје управо из Милешеве;[4] Милешева са моштима светог Саве имала је изузетну улогу у чувању најбољег дела средњовековне традиције. Посебно треба истаћи улогу коју је Милешева имала у животу српског народа и пре Обнове. Како је оцењују историјска сазнања, била је његово право духовно средиште.[5] Култ св. Саве, створен у Милешеви, представља идеолошку окосницу духовних тежњи. Његово трајање потврђују и његова дејствовања на Косаче. Добро су познати многобројни писани подаци о активној улози коју су себи задавали милешевски монаси у неговању традиције, пре свега светосавског култа, и у преношењу њених идеја у удаљене делове српског народа под турском влашћу.[6] Две су околности које ће непосредно помоћи да се пружи бар делимичан одговор на постављена питања о скупини споменика о којој је реч. Из Милешеве је први патријарх обновљене цркве; област Подриња у XVI веку очигледно носи активне животне токове; грађење низа манастира и цркава попуњава једну затечену празнину. Ово, сасвим логично правило у подизању цркава и манастира под Турцима, овде је дошло до нарочитог изражаја стога што се ради о великој скупини сличних споменика. Општа велика улога Милешеве и пре и после Обнове, по себи је била довољна да се збивања око изградње нових цркава на њеном ширем подручју морају гледати у вези са њом. Гробна црква св. Саве, највероватније, јесте била најнепосреднији подстицај ктиторима нових цркава тог подручја, као што је то била Косачама век раније.[7] Тако је лако разумети враћање архитектонских концепција на рашку архитектуру као основни извор за израду програма.

Који су стварни односи међу споменицима ове скупине и који је њихов однос према Милешеви?

Речено је да је замисао простора исказана у плану рашког порекла. У широким оквирима то је: наос у три поља по дужини, олтарски простор са посебно образованим бочним деловима и припрата. Изнад средине наоса који, захваљујући певничком трансепту, има крстолик облик, стоји купола. Рашки храм је овде репродукован у својим битним и карактеристичним елементима, без анекса. Они су, очигледно, у овој позној обнови изостављени услед свођења литургијских радњи. Певнички трансепт је редуковањем димензија грађевине претворен у прави трансепт, и у хоризонталном и у вертикалном пресеку. То је незнатна структурна разлика између овог и рашког плана. Олтарски простор у суштини је потекао од оног типа који има Жича — проскомидија и ђаконикон су уграђени у углове између кракова трансепта и источног траveја наоса. Само привидно, код Троноше, Тавне, Возуће, гледано у хоризонталном пресеку, стиче се утисак да испред троделног олтара стоји пар стубаца. Овде је реч о пролазима у проскомидију и ђаконикон. Опет су умањене мере утицале на промену структуре грађевине, па су тако укинути и зидови између средњег и бочних делова олтарског простора. О томе најбоље сведоче споменици на којима то није учињено (Св. Тројица под Овчаром и Рача на Дрини). Посебно треба подвући велику сличност у мерама међу овим споменицима, искључујући Рачу, која је изузетно великих димензија, и Мајсторовину, коју по свој прилици не познајемо у изворном облику. Пречник куполе, а тиме и карактеристична мера средњег дела наоса, заједно са ширином трансепта, код три споменика (Троноша, Тавна, Петковица под Цером), истоветан је, износи 10 стопа, односно 2,94 m. Ни код осталих пречник није много већи. Креће се до 12 стопа (Благовештење под Кабларом, Ивања, Добриловина). Дужине наоса су сасвим приближне, код неких споменика истоветне, на пример код Троноше и Св. Тројице овчарске, или код Тавне, Возуће и Добриловине. Без обзира што је истоветност ду-

[4] Р. Самарџић, *Мехмед Соколовић*, Београд 1971, 106—112.

[5] С. Радојчић, *Милешева*, Београд 1967, 40—56.

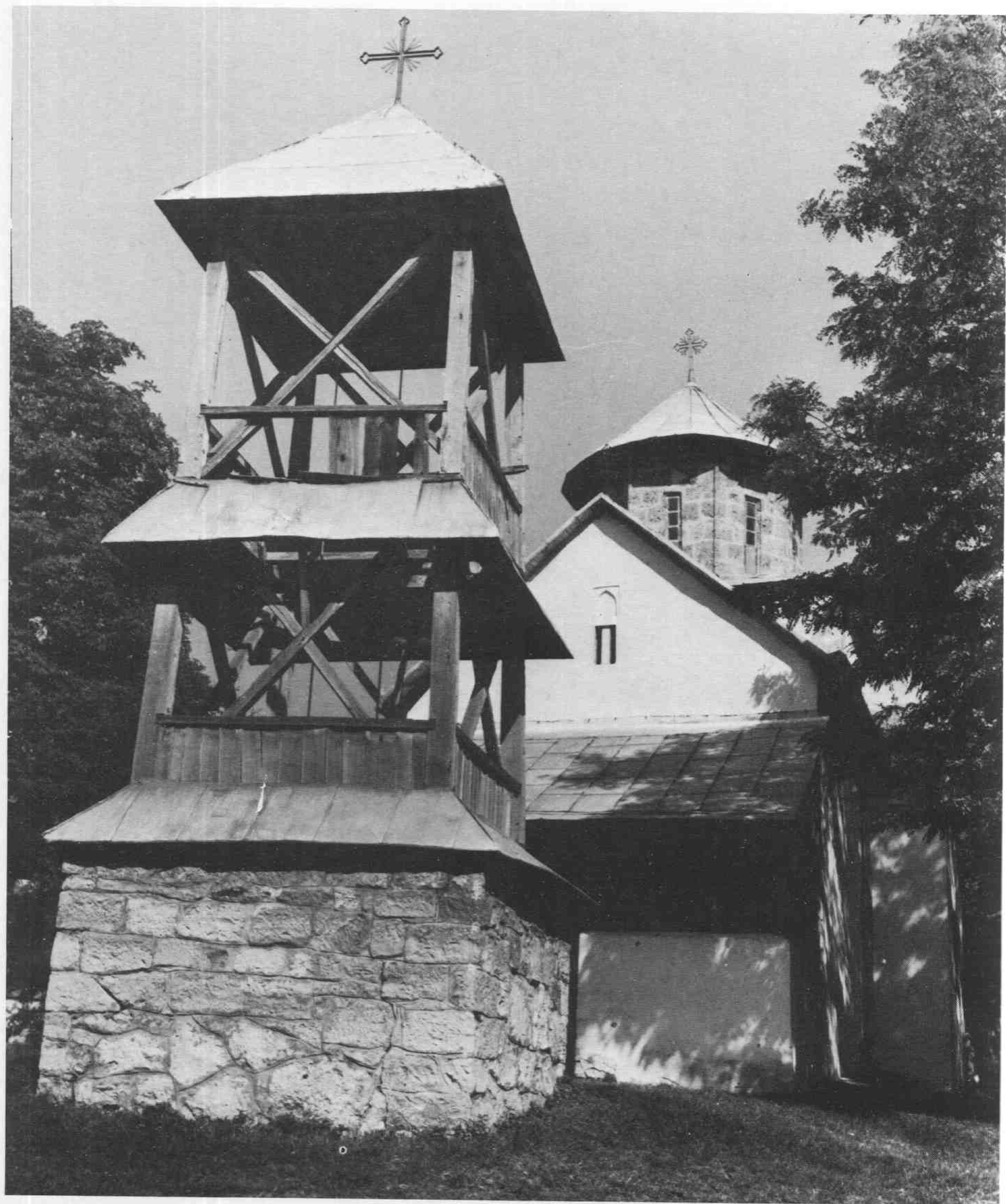
[6] Исто.

[7] В. Ј. Ђурић, *Црна Гора у доба обласних господара. Умјетност*, у: *Историја Црне Горе*, књ. II, т. 2, Београд 1970, 458—459.

Сл. 1. Манастир Милешева

Сл. 2. Манастир Троноша (фото С. Мојсиловић-Поповић)

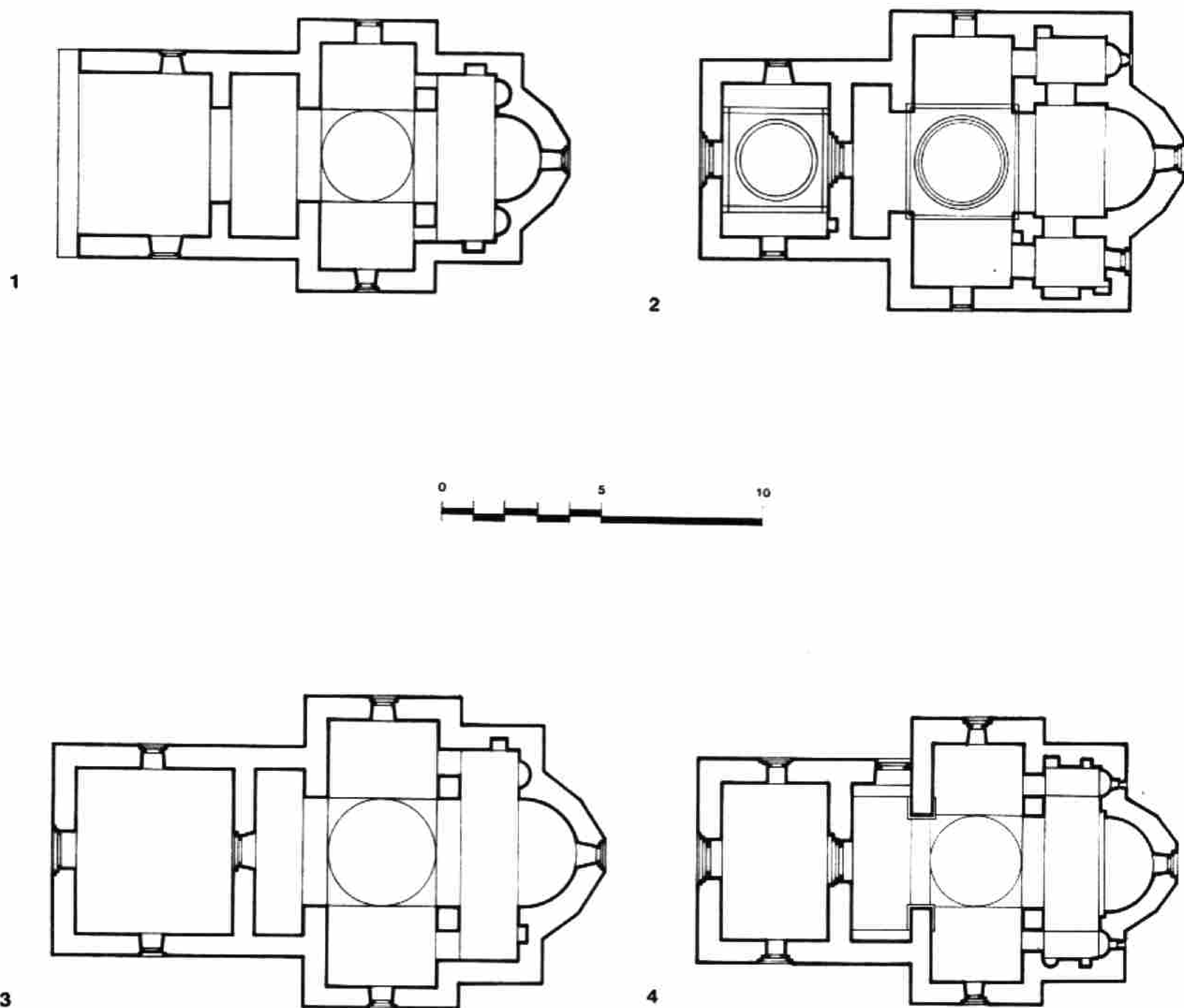
Сл. 3. Манастир Света Тројица под Овчаром (фото М. Чанак-Медић)



Сл. 4. Манастир Благовештење кабларско

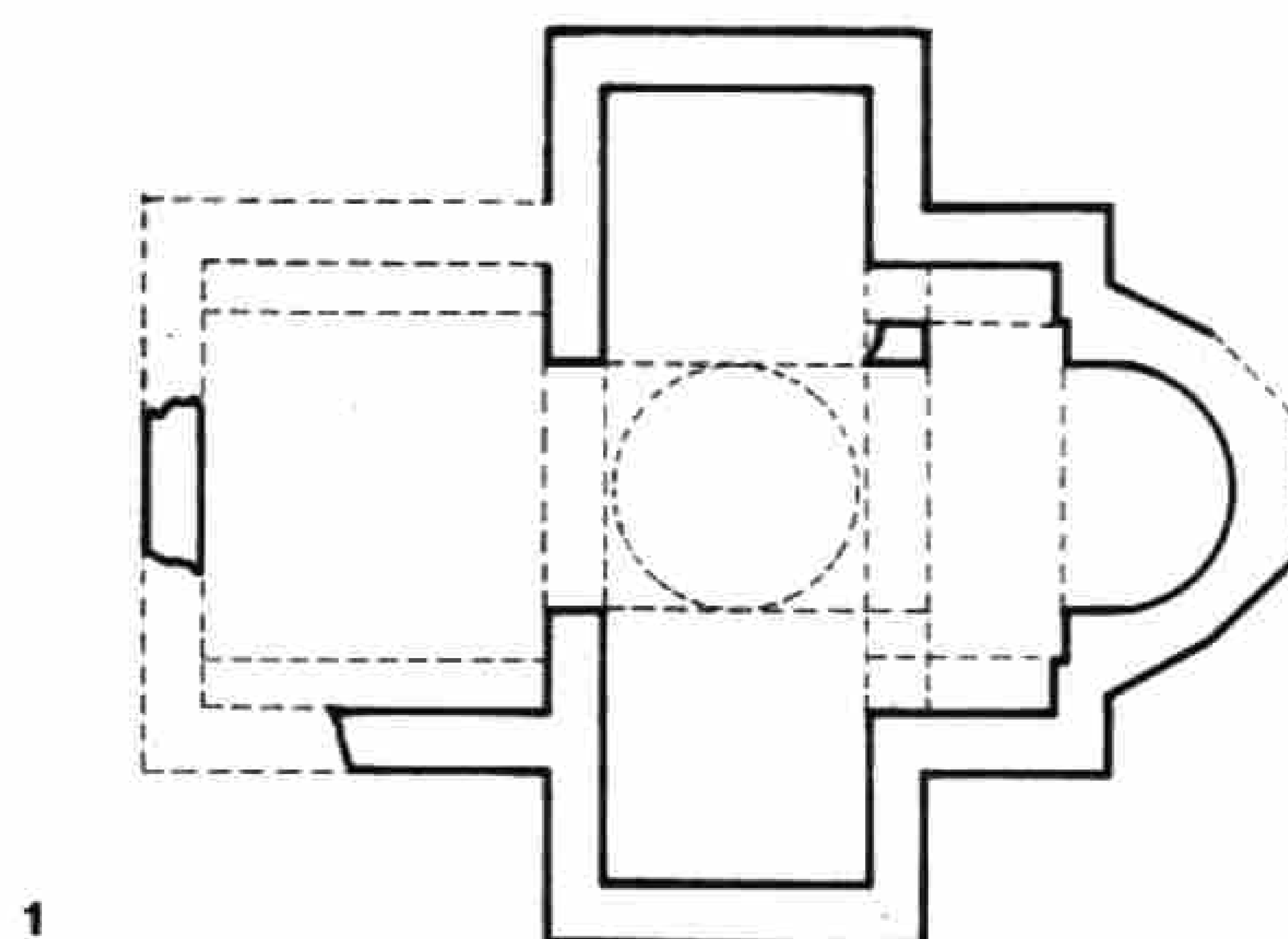
Сл. 5. Манастир Тавна

Сл. 6. Манастир Пећка патријаршија

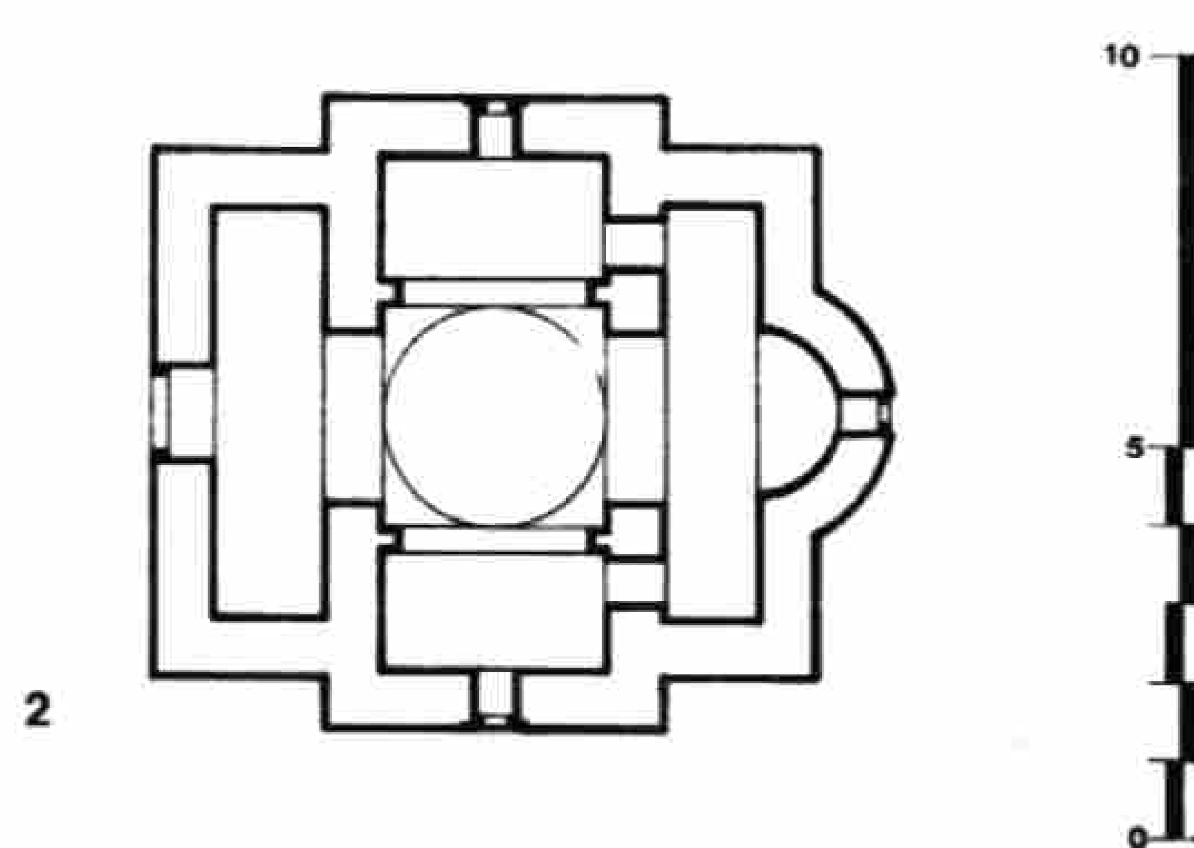


Т. I: сл. 1. Тавна, сл. 2. Тројица под Овчаром, сл. 3. Возућа, сл. 4. Троноша

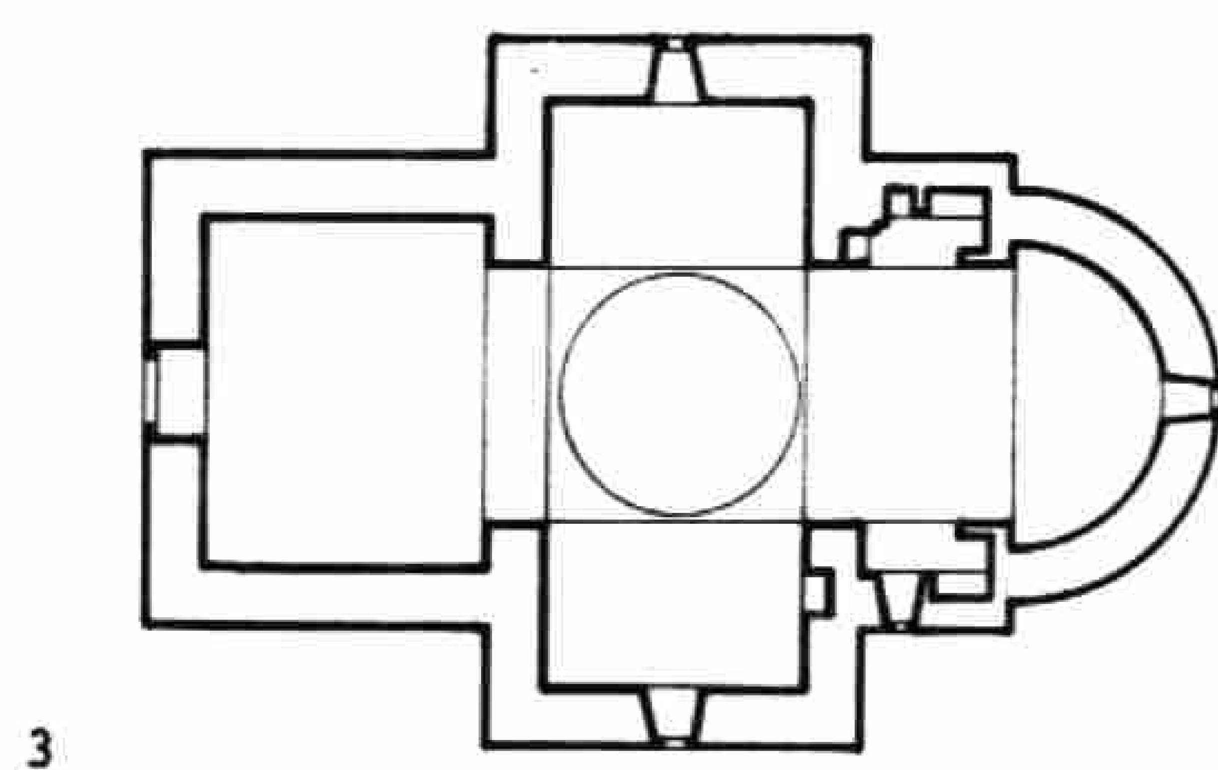
жина својство мањих скупина споменика, као и онда када је реч о куполама, укупне разлике су између мањих и већих, толико мале — до 2 стопе, односно од 9,80 до 10,36 m — да би се пре могло говорити о занемарљивом одступању од типичне мере, него о намерном грађењу друкчијег склопа. Слично је и са ширинама наоса, као и са испадима кракова трансепта. Најзад, слично су формиране и припрате, у малим међусобним разликама. Особеност овим грађевинама дају међусобни односи карактеристичних мера. И они су слични, а сасвим је извесно да су пресудно утицали на јединствен склоп, који у себи носи један од најплеменитијих израза средњовековне, могло би се рећи византијске хармоније. Пада у очи да је ширина цркве у осовини трансепта потпуно иста, или сасвим приближна дужини тако да основни корпус грађевине лежи на квадрату. Велика сличност схема, готово истоветност, уз сличност мера, убедљиво наводи на мисао о једном плану, који је у виду прописа, или можда договора, усвојен за све ове цркве. Ни у једном раздобљу наше старе архитектуре није било појава код којих би се са тако јаким разлозима могла очекивати таква радна подлога у градитељству. Иако је реч о једној територији и сразмерно кратком временском раздобљу, не би се могло говорити о репликама, због тога што у детаљима, ипак, постоје приметне нијансе међу споменицима. Можда је шема плана била обавезни приручник, а можда и попис карактеристичних мера, или и једно и друго. Мада мерна јединица треба да буде предмет посебног проучавања, карактеристичне мере говоре да је основна мера била наша средњовековна стопа, 29,4 cm.



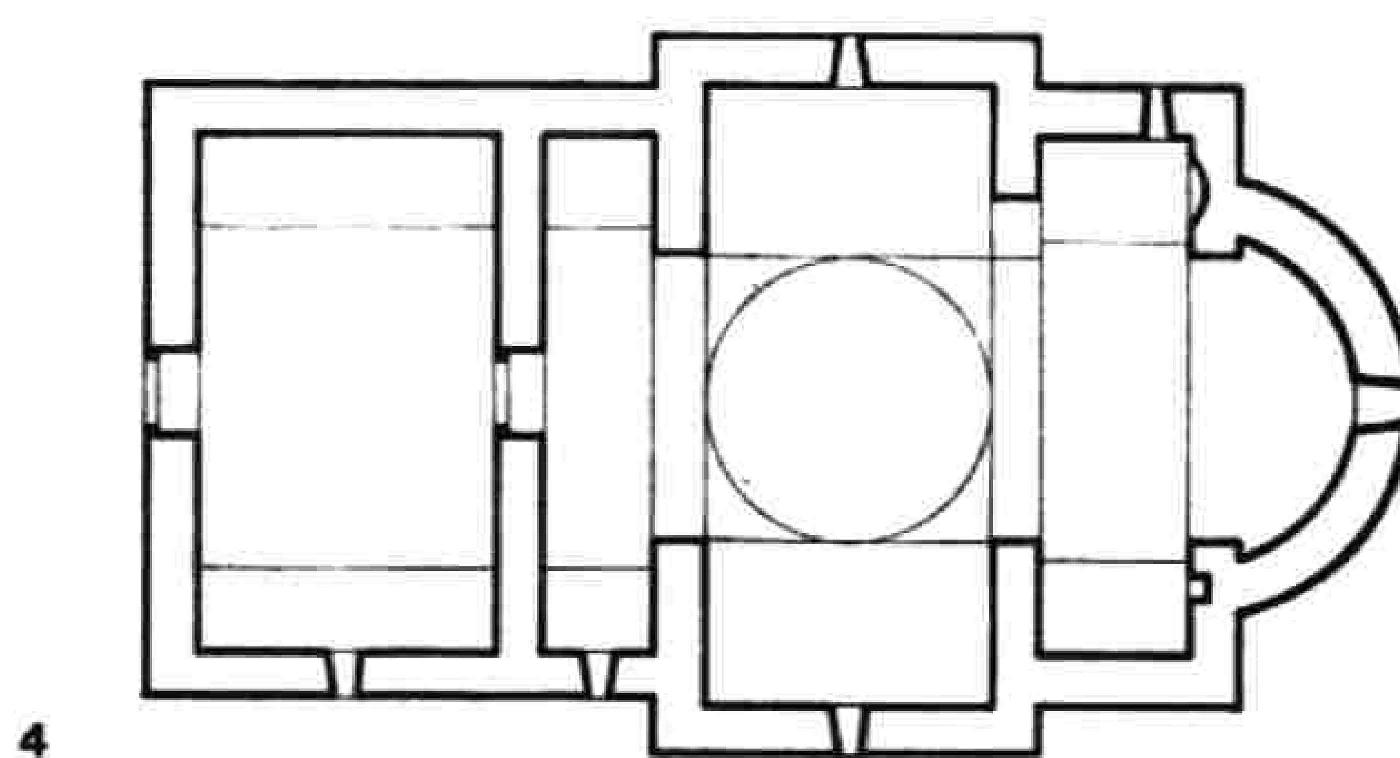
1



2

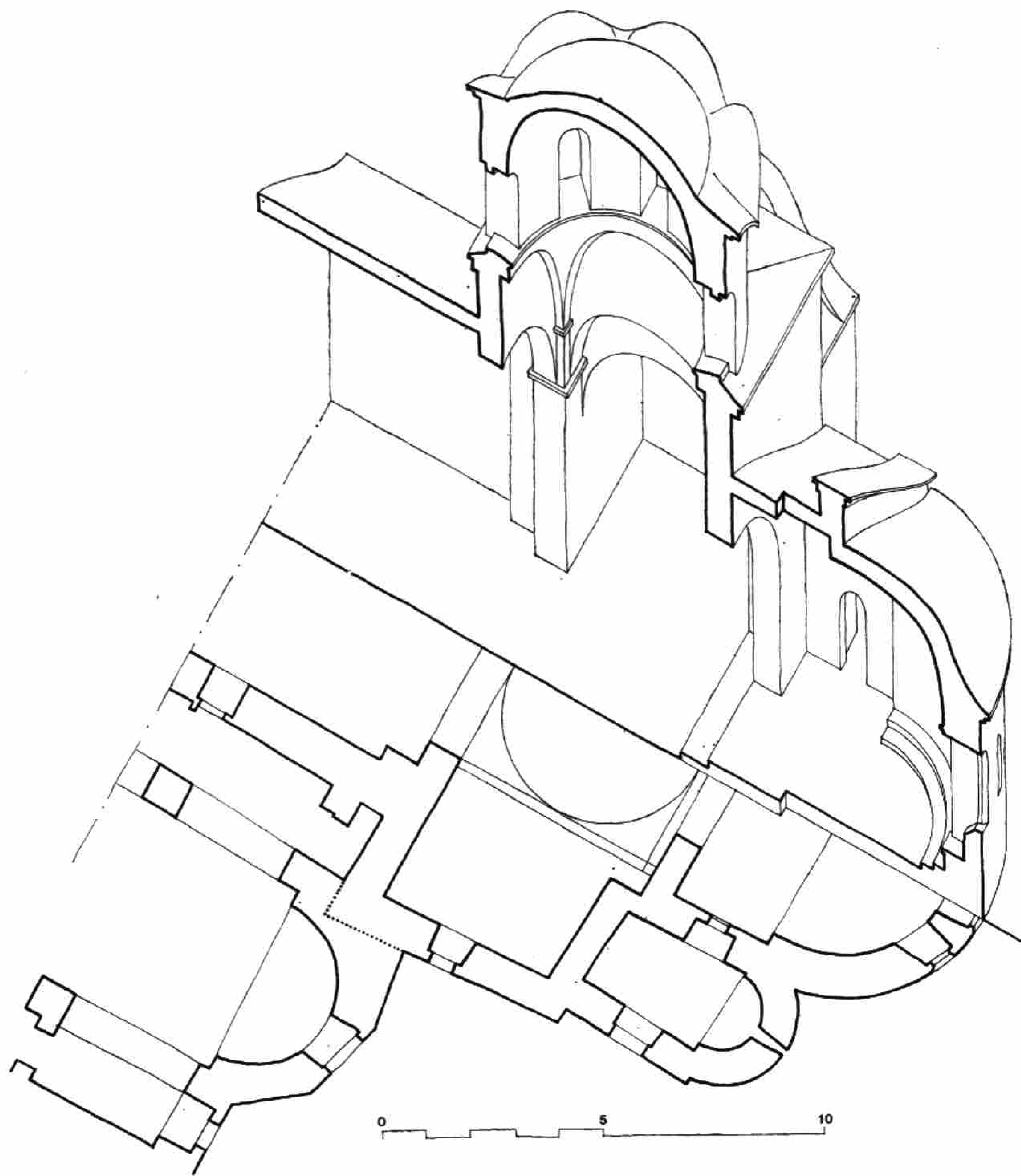


3



4

Т. II: сл. 1. Ивањица, сл. 2. Петковица, сл. 3. Благовештење кабларско, сл. 4. Добриловина



Т. III: сл. 1. Црква св. Апостола у Пећкој патријаршији

У крупним подацима ова скупина споменика — све оно што би представљало њихов заједнички именитељ — блиска је Милешеви.[8] Прецизно поређење, међутим, открива осетне разлике. Битно је друкчији олтарски простор, у Милешеви је изостао травеј испред апсиде. Приметне су и нису мале разлике у мерама, а није никако занемарљива чињеница да је изразито велика разлика у елевацији. Милешева је веома висока грађевина, што на-

[8] О архитектури Милешеве в.: С. Радојчић, *нав. дело*, 12—15; Ђ. Бошковић — М. Чанак-Медић, *Нека питања најстаријег раздобља Милешеве*, Саопштења XV, Републички завод за заштиту споменика културе СР Србије, Београд 1983, 1—25; В. Кораћ, *Милешевска спољна припрата и њен одјек у архитектури Трнова*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 19, Нови Сад 1983, 17—41.

рочито долази до изражаја у односима мера. Без двоумљења се може рећи да Милешева није могла бити непосредан образац за карактеристичан склоп цркава о којима је реч. И детаљи у њеној структури претешки су и неподесни за угледање (широка апсида непосредно прислоњена уз куполни део, тешко изведена купола са својом субструктуром, деформације у геометрији плана). Стога се поставља питање: како настаје та замишљена идеална просторна схема, иако је несумњиво да је милешевска црква основни и главни идеолошки подстицај враћања рашкој традицији?

Чини се да је враћање рашкој традицији, приликом изградње нових храмова, морало да се односи на узимање за узор једне од цркава које су по битним својствима припадале идеолошким основама традиције: то су Студеница, Жича, пећки Св. Апостоли и Милешева. Будући да је реч о некој врсти прописа како градити нове манастирске цркве, у време Обнове, изгледа логично да се обрасци траже у једној од двеју матица цркава, у Жичи или пећким Апостолима. Определићемо се за Апостоле, као стварну и непосредну матицу у којој се црквена организација и обнавља. Непосредно поређење даће нам за право у том погледу. И концепција простора и план, па и структура, затим мере и односи мера у простору, чине Апостоле најближим идеалној схеми наше скупине споменика.[9] Ако бисмо пећку цркву умањили приближно за једну трећину, лако бисмо је уврстили у нашу скупину споменика (овде се од наоса Апостола узима источни травеј, до ојачавајућег лука). Сразмерно ниска црква св. Апостола много је допринела да се оствари нова структура за цркве друге половине XVI века. Тако је ниски трансепт, чија су крила у правим рашким црквама била анекси, постао прави трансепт, а његови попречни полуобличасти сводови — идеални носачи и подупирачи куполе. Даље, тим решењем је остварена крстообразна црква са куполом на средини. Изнутра је овим путем било могуће упростити поткуполну структуру из које је уклоњен систем унутрашњих лукова испод тамбура. Како објаснити однос који смо реконструисали? Сва је прилика да је посреди чин за који би се могло рећи да је био канонске природе. Реконструишемо га на следећи начин: у тренутку кад се обнавља Пећка патријаршија, у црквеном врху се, из сасвим одређених разлога, доноси одлука о грађењу цркава у крају у којем их нема, или их нема довољно, а који је важан из различитих разлога, а уз то је и у земљи светог Саве. На ширем подручју Милешеве прописује се или утврђује како тај тип цркве треба да изгледа. Његове мере су израз материјалне могућности, али његова архитектура, њен склоп и стваралачки чин, цео тај низ претварају у једну малу школу архитектуре друге половине XVI века. Будући да Обнова дејствује и у другим областима, као што је подунавско подручје,[10] у којима се такође подижу и нови споменици, горња реконструкција неизбежно намеће питање није ли један чин, коме приписујемо својства канона, морао да буде универзалан. Вероватно и јесте и вероватно се односио и на друге области. Остављајући по страни чињеницу да многи споменици нису до краја проучени, треба имати у виду да ниједна одлука није могла да има вредност дуготрајног акта. Осим тога, Подриње је у смислу градитељске традиције ново подручје.

Удео Милешеве био би у томе што је својим симболичким и уметничким значењем отворила пут ка, вероватно, средишњем току архитектуре XVI века, и што је, по свој прилици, била прави путоказ ка ширем усвајању рашке традиције. Ако би се даље реконструисало, а у овом тренутку је то једино могуће, могло би се закључити да је тај ток, чији би идејни зачетник била Милешева, био први после обнове Пећке патријаршије, па би дела

[9] О архитектури Св. Апостола в.: М. Чанак-Медић, *Прилоі йроучавању цркве св. Айосшола у Пећи*, Зборник заштите споменика културе XV, Београд 1964, 165—171; В. Кораћ, *Св. Сава и йроірам рашкоі храма*, Сава Немањић — Свети Сава. Историја и предање (Акти научног скупа), Београд 1979, 241.

[10] В. J. Ђурић, *Милешева и дрински ший цркве*, 22—24; В. Матић, *Архишекшура фрушкоіорских манасшира*, Нови Сад 1984; М. Шупут, *нав. дело*, 58—59.

која су у њему настала представљала први „археолошки“ слој те архитектуре. Једанпут окренуто ка рашкој традицији, градитељство је на овом подручју такође потражило узоре и изван прописане схеме. О томе уверљиво сведочи Рача, која је према катедралној цркви моравичке епископије у односу филијације.

MILEŠEVA ET L'ARCHITECTURE SACRALE DE LA SECONDE MOITIÉ DU XVIe SIÈCLE

MARICA ŠUPUT

L'on part dans le présent exposé du fait que, du temps de la domination ottomane, l'architecture sacrale serbe s'était maintenue et avait élevé, non seulement des monuments isolés mais aussi de grands ensembles sur le modèle de l'aıchitecture médiévale serbe. Se penchant sur un tel ensemble de monuments de la vallée de la Drina et de Serbie occidentale, dont l'architecture suit le modèle de l'école de Rascie, l'auteur se demande: quelles sont les raisons de la construction de ce groupe d'églises, pouquoi ont-elles été élevées dans cette région, et quel est le rôle de Mileševa dans leur aspect.

L'étude des diverses circonstances historiques et l'analyse des églises du groupe mentionné, construités en majorité pendant la seconde moitié du XVIe siècle nous ont fait présumer les faits suivants: Mileševa, sépulture de St. Sava, a sans doute inspiré directement, par son idéologie, les fondateurs des nouvelles églises de cette contrée à revenir à la tradition de Rascie; ce retour à la tradition exigeait nécessairement le retour à un modèle qui reflétait par ses particularités la base idéologique de cette tradition. Lors de l'érection de nouvelles églises monastiques, l'on suivait, après la restauration du Patriarcat de Peć, et aussi plus tard, une espèce de canon, de règlement. L'on pouvait prendre pour modèle l'église des Saints-Apôtres de Peć, en tant que siège de l'organisation ecclésiastique restaurée. Cette supposition nous est confirmée par la comparaison faite entre les Sains-Apôtres et le groupe d'églises dont il s'agit. De ce que nous venons de dire il ressort qu'il s'agissait là d'une décision d'ordre canonique: au moment de la restauration du Patriarcat de Peć, les dignitaires de l'Eglise serbe décidèrent, pour de bonnes raisons, d'élever des églises dans une contrée où il n'y en avait pas, et qui pourtant faisait partie »des terres de Saint Sava«. C'est dans l'entourage plus large de Mileševa que se forme le type que ces églises auront dès lors. Le rôle de Mileševa consistait dans le fait que par ses qualités idéologiques et artistiques elle avait ouvert la voie qui mènera à l'architecture du XVIe siècle et contribué à l'adoption durable de la tradition de Rascie.

ЦРКВЕНО ГРАДИТЕЉСТВО У МИЛЕШЕВСКОМ КРАЈУ ОД XV ДО XVII ВЕКА

РАДОМИР СТАНИЋ

Давно уочена историјско-географска и геополитичка особеност Полимља, а посебно његових средишњих области, имала је видног одраза на културни и духовни развитак овог подручја. Већ у античком раздобљу на овом простору успоставили су се самосвојни, додуше још увек недовољно расветљени градитељски токови чије трагове и важније ознаке непосредније сагледавамо тек у последње време археолошким ископавањем појединих локалитета и новим тумачењем писаних докумената.[1] Трагови рановизантијских сакралних грађевина које се више наслућују него што се о њима нешто поуздано зна, моћи ће тек после предстојећих истраживања да покажу своје специфичности.[2] Преднемањићко раздобље, у коме ће ова област за време које долази географски имати упоришни значај, остаће у погледу сигурнијих знања о архитектонској активности у знаку ширења научне радозналости, али за сада без довољно основа и јасних података да она бар делимично и на одговарајући начин буде задовољена.

Средњовековна градитељска баштина у лимском сливу и у крајевима који с њим чине историјско-географско јединство, чини онај део српског архитектонског наслеђа који је у целини узевши мање познат у односу на неке друге његове сегменте. Досадашња истраживања и проучавања, углавном везана за репрезентативније споменике, успоставила су релативно целовиту представу о главним обележјима просторних и конструктивних склопова и стилских схватања. Исходи ових истраживања отклонили су готово све важније дилеме и недоумице када је реч о добро очуваним споменицима из раздобља од краја XII до XIV века. Пут ка потпунијим сазнањима о неким споменицима доспелим до нашег времена у виду рушевина још није прокрчен из разлога што су све до данас изостала истраживања археолошким методама.[3] То се у првом реду односи на Богородицу Бистричку у Вољавцу,[4] Св. Ђорђа у Мажићима[5] па и на читав низ других храмова расутих између

[1] Р. Станић, *Око проблема истраживања, научноі проучавања и заштите споменика културе у средњем Полимљу,* Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића“, V (Пријепоље 1978), 161—175; M. Mirković, *Iz istorije Polimlja u rimsko doba*, Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja XIV, књ. 12 (Sarajevo 1975), 95—108; Д. Срејовић, *Римска некропола у Коловрату,* Симпозијум „Сеоски дани“, IV (1976), 89—92; А. Цермановић-Кузмановић, *Резултати нових археолошких истраживања на подручју муниципија* С *у селу Комини,* Симпозијум „Сеоски дани“, IV, 93—99; иста, *Антички споменици из Полимља са посебним освртом на римску некрополу у Коловрату код Пријепоља,* Симпозијум „Сеоски дани“, VI, 47—52; иста, *Резултати археолошких истраживања античке некрополе у Коловрату,* Симпозијум „Сеоски дани“, X (1982), 139—143. У већем делу ових прилога наведена је сва старија литература.

[2] И. Николајевић, *Пријепоље и околина у рановизантијско доба,* Симпозијум „Сеоски дани“, III (1976), 199—209; иста, *Натпис епископа Стефана из Избичња,* Симпозијум „Сеоски дани“ VI, 53—64; Б. Вуловић, *Латински натпис + TE CRISTE AUCTORE PONTIFEX*, Рашка баштина 1 (Краљево 1975), 7—26.

[3] Р. Станић, *нав. дело*, 167, 169.

[4] А. Дероко, *Немањина црква Свете Боіородице у Бистрици,* Гласник Скопског научног друштва, V (1926), 305; П. Мијовић, „*Вољавац*“ *и Давидовица,* Историја Црне Горе, II, Титоград 1970, 257; J. Ђурић, *Црква Боіородице у Бистрици — Вољавац,* Зборник за ликовне уметности (Нови Сад 1970), 203—209.

[5] А. Дероко, *На светим водама Лима,* Гласник скопског научног друштва, XI (1932), 123; В. Петковић, *Преілед црквених споменика кроз повесницу српскоі народа,* Београд 1950, 228.

Бијелог Поља, Прибоја, Пријепоља и Нове Вароши,[6] на простору на коме се у особеним историјским условима развијало и самосвојно црквено градитељство. Сва је прилика да ће протећи још доста времена док се не изврше целовитија интердисциплинарна истраживања методима којима је овладала савремена историја уметности на основу којих ће се разрешити многа кључна питања, првенствено у области хронологије и стила.[7]

У приступу разматрању црквене архитектуре у милешевском крају од XV до XVII века сусрећемо се са неколико проблема који знатно отежавају стицање потпуније представе како о појединим значајнијим споменицима тако и о целини развитка градитељског схватања. Старији истраживачи, почевши од Александра Гиљфердинга,[8] па преко Владимира Петковића[9] и Милана Кашанина[10] до Александра Дерока,[11] Ђурђа Бошковића[12] и Мирјане Ћоровић-Љубинковић,[13] иначе веома заслужни за увођење ових споменика у свет науке првенствено тиме што су неки од њих израдили њихове прве техничке снимке,[14] утемељили су различите поставке у погледу порекла, хронологије и просторно-конструктивних обележја грађевина о којима су писали. Сазнања до којих су својевремено дошли нису се могла заснивати на исходима било каквих продубљенијих истраживања, већ су произашла из непосредног теренског увида и личног опажања, а ослањала су се на ниво општих знања којима је наука тих времена могла да овлада. Познија испитивања ових споменика која нису била ни свеобухватна ни систематска,[15] увек су полазила од резултата претходних истраживача којих се, упркос томе што су били понекад једнострани и недовољно засновани на правим подацима, нису могли лако ослободити. Можда без довољно одлучности па и храбрости и, могло би се рећи, са великом дозом природног и објективног уважавања претходника, нису се све до данас лако превазилазила неодржива становишта. С друге стране, и поред тога што су понекад нова открића могла да измене слику о неком споменику који је имао срећу да у склопу конзерваторских захвата буде предмет археолошких истраживања, она, на жалост, нису публикована, па су отуда остала непозната стручној и научној јавности. Из тих разлога и даље се задржавају хипотетична и несигурна знања о појединим споменицима иако су нови подаци поуздан извор светлости за друкчије виђење њиховог порекла и битних архитектонских обележја. Све то говори о извесној малој пометњи кад је реч о садашњем степену познавања споменика пријепољског краја: нису се, дакле, још увек рашчланила нити кристализовала ранија и садашња знања добијена за последњих двадесетак година у току којих је на овом подручју била присутна истраживачка и конзерваторска активност неких стручних и научних

[6] Р. Станић, *нав. дело*, 161—175.

[7] Последњих петнаестак година оживљена су теренска истраживања овог подручја и предузимана аехеолошка истраживања као и конзерваторске интервенције на споменицима. Уп. Р. Станић, *Делатност Завода за заштиту споменика културе у Краљеву од 1965—1975. године*, Рашка баштина 1, 290, 304—305, 306—307.

[8] А. Ф. Гиљфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, Сарајево 1972, 264—273.

[9] В. Петковић, *Један запис из манастира Никољац у Бијелом Пољу*, Старинар, VI (1930), 87; исти, *Записи из манастира Никољца у Бијелом Пољу*, Богословље, VI, св. 2, 163—167; исти, *Преглед црквених споменика*, 84, 85, 117, 126, 162, 189—193, 221—222, 228, 271.

[10] М. Кашанин, *Рушевине манастира код Житина*, Старинар, IV (1928), 111—112; *Две црквине код Пријепоља*, Гласник скопског научног друштва, I, св. 1—2 (1926), 365—369.

[11] А. Дероко, *На светим водама Лима*, 121—136.

[12] Ђ. Бошковић, *Манастир Мили на Лиму*, Старинар, XIII (1938), 92—95; Годишњак СКА, XLII (1933), 297.

[13] М. Ћоровић-Љубинковић, *Црква у Бродареву*, Старинар, VII (1932), 77—80; иста, *Археолошка ископавања у Давидовици*, Саопштења, IV (1961), 113—123.

[14] Ђ. Бошковић, А. Дероко и М. Кашанин су уз своје текстове доносили планове цркава.

[15] На истраживању овог терена и снимању споменика радиле су екипе Археолошког института, Завода за заштиту споменика културе из Краљева, Републичког завода за заштиту споменика културе и Народног музеја из Т. Ужица.

установа и појединаца.[16] Најзад, упадљиве тешкоће при покушају да се потпуније и одређеније сагледају нека питања од значаја за сигурније оцене развојних токова у овом раздобљу причињава чињеница што је највећи број грађевина порушен, при чему су у доброј мери изгубиле првобитне облике и што су неке од њих произвољном и познијом обновом у потпуности лишене аутентичних обележја.[17] Непостојање обрађене и сређене документације, што је последица наше недовољне организованости и недостатка смисла за систематско снимање споменика, представља непремостиву тешкоћу за свестрано и упоредно изучавање преосталих објеката.[18]

Ако се пође од традиције коју је забележио А. Гиљфердинг,[19] да се у долини Лима од извора до ушћа налази око 70 манастира и цркава и ако се при том има у виду број до сада познатих споменика очуваних у целини или делимично, може се са сигурношћу рећи да је милешевски крај некада имао сразмерно богат фонд црквених грађевина. Време га је веома окрњило. Многи храмови су порушени, опустели и ишчезли. Данас их је знатно мање. Остаје ипак чињеница да на овом сразмерно малом простору према досадашњим истраживањима постоји двадесетак у различитој мери очуваних споменика.[20]

Поставља се питање: који су то разлози који су условили да овде настане оваква концентрација храмова? У покушају да се они докуче најпре се мора поћи од историјских и духовних прилика. Не треба посебно наглашавати да је долина Лима вазда имала истакнуту улогу у готово свим историјским епохама. Њеним пределима водили су важни средњовековни путеви,[21] а очуване бројне средњовековне некрополе говоре о томе да су ови крајеви били доста густо насељени.[22] Улазећи у оквир најстарије српске државе и у састав матичних земаља средњовековне Србије,[23] најстарији припадници лозе Немањића обраћали су посебну пажњу овом географском простору. На плану црквене организације ова област је имала особит значај већ самим тим што су овде била лоцирана два важна епископска седишта — Дабар и Будимља.[24] Оснивањем манастира св. Петра и Павла на Лиму[25] и манастира Милешеве[26] стварају се кључна духовна упоришта која ће у додиру са беранским Ђурђевим ступовима,[27] Давидовицом,[28] Св. Ђорђем у Мажићима[29] и Би-

[16] Р. Станић, *Делатност Завода за заштиту споменика културе у Краљеву,* 304—307; исти, *Око проблема истраживања, научног проучавања и заштите споменика културе у средњем Полимљу,* 167—169; Д. Минић, *Неколико средњовековних градова у средњем Полимљу,* Симпозијум „Сеоски дани", IV, 101—110; Р. Станић, *Стећци у средњем Полимљу,* Симпозијум „Сеоски дани", IV, 111—128; М. Николић, *Два средњовековна града у југозападној Србији,* Ужички зборник 4 (1975), 35—44.

[17] Ове цркве су обновљене у XIX веку. Уп. В. Шалипуровић, *Прилози за историју грађевинарства у средњем Полимљу у XIX веку,* Београд 1979, 83—161.

[18] Добар број ових споменика архитектонски је снимљен, док је један део остао без одговарајуће документације.

[19] А. Ф. Гиљфердинг, *нав. дело,* 271.

[20] Од овог броја само их је неколико стручно обрађено: Уп. Р. Станић, *Споменици монументалне сакралне архитектуре,* Споменици културе Ужичког региона, Краљево 1974, 25—104.

[21] Г. Шкриванић, *Путеви у средњовековној Србији,* Београд 1974, 123—126; М. Динић, *Дубровачка средњовековна караванска трговина,* Српске земље у средњем веку, Београд 1978, 308—312.

[22] Ш. Бешлагић, *Стећци — каталошко-топографски преглед,* Сарајево 1971, 425—426; Р. Станић, *Стећци у средњем Полимљу,* 111—128.

[23] С. Ћирковић, *Пријепоље у средњем веку,* Симпозијум „Сеоски дани", III, 212.

[24] В. Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији,* Сремски Карловци 1920, 64—67, 76, 97, 81. М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку,* Београд 1985, 17—33.

[25] Р. Љубинковић, *Хумско епархијско властелинство и црква Светога Петра у Бијелом Пољу,* Старинар, IX—X (1959), 97—124; Ј. Нешковић, *Конзерваторско-рестаураторски радови на цркви Св. Петра у Бијелом Пољу,* Старине Црне Горе, I (Цетиње 1963), 97—111.

[26] С. Радојчић, *Милешева,* Београд 1971².

[27] G. Millet, *Étude sur les églises de Rascie,* L'art byzantin chez les slaves, Paris 1930, 159—166; А. Дероко, *На светим водама Лима,* 123; В. Кораћ, у *Историји Црне Горе,* II, 1, Титоград 1970, 148—151.

[28] М. Ћоровић-Љубинковић, *Црква у Бродареву,* 77—80; А. Дероко, *На светим водама Лима,* 131; А. Нешковић, *Црква манастира Давидовице на Лиму,* Саопштења, IV, 89—112; В. Ј. Ђурић, *Дубровачки градитељи у Србији средњег века,* Зборник за ликовне уметности 3 (1967), 88—93.

[29] А. Дероко, *нав. дело,* 123; М. Николић, *Прилог познавању прошлости манастира Светог Ђорђа у Мажићима,* Ужички зборник 6 (1979), 43—55; В. Шалипуровић, *Средњовековни метох и три манастира Св. Ђорђа у Мажићима по до данас сачуваним називима места,* Симпозијум „Сеоски дани", IV, 129—140.

стричком Богородицом у Вољавцу[30] ширити и снажити подстицајно дејство у смислу обезбеђења услова за нова мања или већа духовна и култна средишта. Тако ће и у потоње време, додуше у сасвим промењеним политичким и културним приликама, настати низ храмова било подизањем нових или обновом старих богомоља.

Оваквим, можда и упрошћеним тумачењем не може се сасвим објаснити појава оволиког броја цркава уколико се не осветле и неки други моменти које ваља видети у сфери геополитичких и територијалних промена насталих померањем државних граница између Србије и Босне.[31] Није прилика да се овог пута подробније улази у сву сложеност црквено-духовних односа успостављених у Твртково време[32] и настављених у доба Косача, када се испољавају у својеврсним видовима,[33] али је од значаја истаћи чињеницу да је добар део Полимља, односно милешевски крај, био управо подручје које је у време припадности босанској држави, а и касније, постало својеврсни изазов за обележавање и учвршћивање православља. Налазећи се у граничним областима према Босни, Милешева и други храмови су дуго били бедем српског православља све до Твртковог крунисања сугубим венцем у Милешеви 1377. године.[34] Од тада, међутим, ови крајеви, налазећи се у саставу босанске државе, постају област чији староставни немањићки и други храмови добијају на значају не само као снажни култни пунктови, већ и као предлошци за зидање нових цркава православне припадности. Остварене култно-обредне, уметничке и друге тековине у минулим временима, када су овде господарили Немањићи и потоњи обласни господари, укључују се у мисију православне идеологије босанских владара, али се никако не искључују из окриља српске црквене организације која није ни желела ни хтела да их олако препусти новој политичкој стварности.

У свему томе манастир Милешева има капиталну улогу, која је у научној литератури јасно истакнута.[35] Свој углед задужбина краља Владислава почиње нагло да стиче од четврте деценије XIII века када је у њу положено тело утемељивача независне српске цркве, првог српског архиепископа — св. Саве. Међутим, све до маричке битке (1371), односно до распада српског царства, Милешева није, како је то добро уочио професор Војислав Ј. Ђурић,[36] имала далекосежнији утицај у црквеном, друштвеном и уметничком животу. Тек ступањем на историјску сцену обласних господара, Милешева улази у средиште нових важних догађаја. Ушавши у област босанске државе заједно са дабарском митрополијом, Милешева постаје седиште митрополије[37] и истовремено главно духовно средиште православља у Босни. У наредним деценијама, када се владари из породице Косача непосредно и присно и кроз титуле везују за углед и име светога Саве,[38] Милешева ће пресудно утицати на црквене прилике и преузети водећу улогу у области градитељства и уметничког стварања. Ту улогу најпре ће остварити у обнови рашког схватања простора, што није био случај ни са једном владарском задужбином, па чак ни са Студеницом.[39]

У каквом се односу налазе споменици милешевског краја према „великој цркви", „великом манастиру", „великој лаври" или „манастиру Светога Саве"[40] — како се Миле-

30 А. Дероко, *Немањина црква Св. Богородице у Бистрици*, 305—308; Ј. Илић, *Црква Богородице у Бистрици — Вољавац*, 203—217.

31 С. Ћирковић, *Историја средњевековне босанске државе*, Београд 1964, 135; исти, *Пријепоље у средњем веку*, 219.

32 Н. Радојчић, *Обред крунисања босанског бана Твртка I*, Београд 1948.

33 М. Динић, *Земље Херцега Светога Саве*, Српске земље у средњем веку, 178—269; С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић Косача и његово доба*, Београд 1964.

34 С. Ћирковић, *Сугуби венац, прилог историји краљевства у Босни*, Зборник Филозофског факултета, VIII, Споменица Михаила Динића (Београд 1964), 343—370.

35 В. Ј. Ђурић, *Умјетност*, Историја Црне Горе, књ. II, т. 2, Титоград 1970, 444—445.

36 В. Ј. Ђурић, *Милешева и дрински тип цркве*, Рашка баштина 1, 17—19.

37 М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, 89—91, 179—180, где је сва старија литература о овом питању.

38 В. Ћоровић, *Хисторија Босне*, Београд 1940, 483—484; С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић Косача и његово доба*, 106.

39 Уп. Р. Станић, *Зидно сликарство у околини Студенице*, Саопштења, XVI (1983), 147—180.

40 В. Марковић, *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, 80.

шева спомињала у старим изворима? Другим речима, како се одражавало присуство милешевског храма и осталих цркава и манастира њему савремених према познијем црквеном градитељству овог краја? То је централно питање које нас интересује и на које ћемо покушати да дамо одговор колико је то у овом тренутку могуће.

Како није очувана оснивачка повеља Милешеве, лишени смо сваке могућности да добијемо изворна обавештења о манастирском властелинству, а посебно о његовим метосима. Можемо само да претпостављамо, ослањајући се на знања о поседима осталих владарских задужбина стечених на основу очуваних повеља, да је милешевско властелинство, с обзиром на углед манастира, било велико. Обухватало је, како мисли Милош Благојевић,[41] десетине села у Полимљу, а временом је манастир стицао поседе ван ове области. Полазећи од ове претпоставке, највећи број цркава и манастира у средњем Полимљу вероватно се налазио на поседима који су улазили у састав милешевског властелинства, што значи да су многи имали статус метоха. Неосновано би ипак било то и тврдити, мада се са сигурношћу може рећи да је на пример недавно откривена црква у подграђу града Милешевца,[42] у народу позната као црква „Ружица", била свакако манастирски метох пошто се у последње време скоро без резерве сматра да је утврђење Милешевац основано као град у функцији одбране манастира и његовог властелинства.[43]

Све цркве у милешевском крају настале од XV до XVII века грађене су без изузетка у рашком стилском схватању. Нема никакве сумње да је овој доследности у опредељивању за рашки тип храма допринела Милешева, која је својим угледом и духовним зрачењем матичног култног средишта и митрополијског седишта чувала и неговала старе корене градитељског стабла, чији су познији изданци ширили доказе о идејној припадности оној култури црквеног грађења коју су утемељили и развили припадници лозе Немањића. Удео Милешеве у погледу враћања рашким традицијама, кад је реч о црквама овог краја, имао је искључиво усмеравајуће-предводнички карактер са ознакама патронатског утицаја. Милешева и култ светога Саве, у чијем су смислу сабране све суштине српског православља, одређивали су меру оне духовности која није допуштала у најважнијим областима стварања удаљавање од источника. Све се то веома одразило на црквено градитељство овог подручја, што се може видети на примерима храмова о којима ћемо на најсажетији начин говорити.

Реч је о осам цркава чији степен очуваности допушта могућност да се с поузданошћу говори о њиховим основним архитектонско-просторним одликама. Иначе све су, на жалост, до нашег времена очуване у рушевинама, осим неколико које су обновљене у прошлом веку. Цркве које нису обухваћене овим излагањем очуване су само у незнатним траговима, као што је „Ружица" под Милешевцем,[44] црква у Седобри,[45] црква Билбија у Доњој Косатици,[46] црква „Грлица" доскора несигурно идентификована[47] и низ других више познатих по турским и другим изворима него по сазнањима на основу теренских истраживања.[48] Вероватно настала после XV века и мада са непотпуним увидом у њихова

[41] М. Благојевић, *О положају становништва пријепољског краја у доба Немањића*, Симпозијум „Сеоски дани", III, 228—229.

[42] Д. Минић, *Неколико средњовековних градова у средњем Полимљу*, 103—104.

[43] М. Благојевић, *нав. дело*, 228, напомена 13.

[44] Ђ. Бошковић, Д. Минић, М. Ковачевић, *Горње Подриње у доба Косача*, Археолошки преглед 16 (Београд 1974), 155; М. Ћоровић-Љубинковић, *Улога архиепископа Саве Немањића у оснивању и развијању манастирског комплекса Милешеве*, Симпозијум „Сеоски дани", X, 15.

[45] О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1985, 180.

[46] Д. Бојовић, *Археолошка рекогносцирања ближе околине манастира Милешеве*, Гласник Друштва конзерватора Србије 9 (Београд 1985), 70.

[47] М. Динић, *Дубровачка средњовековна караванска трговина*, 309. В. Шалипуровић је успео да утврди постојање цркве Грлице која се налази у рушевинама у засеоку Хрта на атару села Камена Гора код Пријепоља. Уп. В. Шалипуровић, *Нека питања границе Босне и Херцеговине и деспотовине у XIV и XV веку, места и положаји неких средњовековних градова у средњем Полимљу*, Симпозијум „Сеоски дани", VII (1979), 201.

[48] О. Зиројевић, *нав. дело*, 123, 150, 152, 203.

просторна решења, ниуколико неће променити слику о заједничкој типологији њихових планова везаној за рашко порекло.

Међутим, почећемо од храма св. Ђорђа у Мажићима,[49] грађевине која хронолошки излази из оквира XV—XVII века. Чинимо то из разлога што сматрамо да је ова црква, споменута у Студеничком типику,[50] а обновљена пре 1315. године,[51] својим просторним решењем највероватније послужила као образац за градњу већег броја цркава у овом крају. На такву могућност упућује чињеница што су Мажићи били веома старо и угледно светилиште и што се у његовом окриљу интензивно одвијао духовни живот. Обновом која се приписује краљу Милутину мажићки храм је васпоставио првобитне облике и склопове који ће својом старином, како мислимо, послужити као прототип и предложак за подизање потоњих цркава у његовој ближој и даљој околини.

Када је мажићку цркву пре више од 50 година видео и снимио Александар Дероко,[52] он је најбоље могао да уочи све њене очуване карактеристике и да тачно забележи „да је црква била базиликалног облика са куполом али без певничких трансепта" и „да је имала једновремено изведену припрату".[53] Дуга око 15 метара, а широка нешто више од 6, ова грађевина је и својим димензијама била примерена као модел за градњу храмова у милешевском крају, што ће се видети из наредних примера. Једноставне просторне структуре и релативно скромних димензија она је, изгледа, сасвим одговарала не много богатим ктиторима да преузме улогу прототипа и да јој у том својству постану следбеници цркве манастира Мили, Пустиње, Ивања, Житина, Заступа, Сељана и других храмова које треба тек испитати.

Црква манасшира Мили. Налази се у близини манастира Давидовице на тешко приступачном терену, на десној обали Лима. Један је од ретких споменика у овом крају коме су пре близу пет деценија два истраживача посветила пажњу преко чијих је текстова постао познат научној јавности. Радознали и поуздани Ђурђе Бошковић тачно је описао храм у мери његове очуваности,[54] а Ђорђе Сп. Радојичић[55] врло обавештено протумачио одређене изворе у којима се овај манастир спомиње као каравански станица. Бошковић је веома уверљиво предочио своја запажања о просторном склопу храма покушавши да реконструише његове горње зоне при пуној заснованости на логици просторног решења грађевине. Ако се упореди план ове цркве са основом мажићког Св. Ђорђа, лако се може уочити њихова сличност, која готово иде до подударности. Врло сродне по димензијама, скоро идентичне по решењу плана морале су са архитектонским облицима који су изгубљени бити у великој међусобној зависности.

Док је црква манастира Мили у време када ју је видео и описао професор Бошковић пружала доста непотпуне податке за успостављање сигурне слике о целини свих њених битних одлика, археолошка истраживања која су изведена у функцији конзерваторских радова 1971. године[56] дала су све елементе за објективно сагледавање свеколике архитектуре храма. Потврдило се, наиме, Бошковићево гледиште да је црква са једнобродним простором била надвишена куполом коју су подухватали луци ношени пиластрима. Приликом истраживања храма и његове непосредне околине пронађени су блокови сиге који су својим облицима јасно указивали на постојање носећих лукова, сводова и куполе.

[49] Види напомену 29. М. Шакота, *Прилоi ироучавању манасшира Бање,* Саопштења, X (1974), 30, сл. 14.

[50] Гласник СУД 53 (1905), 155.

[51] Архиепископ Данило, *Живоши краљева и архиейискойа срйских,* издао Ђ. Даничић, Загреб 1866, 138.

[52] А. Дероко, *На свешим водама Лима,* 123.

[53] *Исшо.*

[54] Ђ. Бошковић, *Манасшир Мили на Лиму,* 92—95.

[55] Ђ. Сп. Радојичић, „*Ecclesia Mile*", Старинар, XIII (1938), 75—91.

[56] Археолошким истраживањима руководила је Обренија Вукадин, археолог Завода за заштиту споменика културе из Краљева.

Све до конзерваторских радова постојале су недоумице око датовања храма. Са доста опрезности оквирно је стављан у XIII—XIV век, мада су неки наслућивали да је у питању познији споменик. Исходи сондажних археолошких ископавања показали су да се црква не одликује особитом старином. Ништа том приликом није откривено што би упућивало на могућност да је грађевина старија од 1413. године, када се у изворима први пут спомиње.[57] Напротив, много је података стечено који говоре о томе да је црква живела од XV века, да је обновљена крајем XVI или почетком XVII века, о чему сведоче додуше незнатни остаци фресака на северном зиду припрате и у олтарском простору. У овом раздобљу вероватно је дограђена припрата. Фрагменти пластике у унутрашњости храма потичу из времена обнове цркве, а остаци веће манастирске грађевине нису много старији од краја XVII столећа, када је манастир доживео прва велика разарања да би негде у XVIII веку заувек запустео.[58]

Манастир Пустиња. Кашаниново младалачко трагалаштво и занимање за споменике пријепољског краја оставило је трајне трагове у нашој историји уметности открићем и обелодањивањем неколико древних здања, међу којима манастир Пустиња заузима истакнуто место. Поуздана и лепорека запажања умног Кашанина о рушевинама овог храма, изречена тачно пре шест деценија,[59] издржаће критеријуме најискуснијих савремених истраживача. Не би се, стога, нешто особито могло додати његовом суду о овој загонетној и потпуно неиспитаној грађевини, осим делу који се односи на датовање и на цртеж основе у коме недостаје купола која је несумњиво постојала. Опрезан и критичан, Кашанин своје мишљење, да би црква могла да настане у XIV веку, заснива на сличности пустињског плана са основом цркве у Добруну[60] настале у веку цара Душана. Наше је, међутим, мишљење да би време оснивања ове занимљиве грађевине, у чијем се комплексу налази још неколико објеката као и одбрамбени зид који је манастир штитио, треба тражити најраније у XV столећу. На ову помисао упућују резултати истраживања других цркава, међу којима смо већ истакли манастир Мили, који се много пре спомиње у историјским изворима од манастира Пустиње.[61] Непосредна зависност пустињског храма од просторног и конструктивног решења Св. Ђорђа дабарског постаје још очигледнија кад се имају у виду њихове димензије и кад се пажљивије сагледају друга обележја у којима су препознатљиви заједнички елементи. Разуме се, за дефинитиван суд о овоме што се наслућује биће неопходно брижљиво истражити пустињску манастирску целину, чије би потпуније откривање помогло, поред осталог, бољем разумевању просторне структуре осталих давно ишчезлих манастира у милешевском крају. Бледи трагови фресака на огољеним и крхким зидовима цркве не казују ништа више од тога да је црква у непознато време била живописана.

Манастир Житин. Склоњен у сенке густе шуме истоименог села, манастир Житин са црквом посрнулом у давна времена самује, али још одолева зубу времена очекујући конзерваторе и истраживаче. Од Кашаниновог похода[62] до данашњег дана овај споменик није измакао пажњи само неколицини знатижељних трагалаца, међу којима је Ђурђе Бошковић први, 1933. године, технички снимио храм[63] не обелоданивши његов план. У време када смо га посетили и забележили јасно видљива архитектонско-просторна својства[64]

[57] Ђ. Сп. Радојичић, *нав. дело*, 78.

[58] Р. Станић, *Делатност Завода за заштиту споменика културе у Краљеву*, 304—305.

[59] М. Кашанин, *Две црквине код Пријепоља*, 365—367.

[60] *Исто*, 367.

[61] Пустиња се први пут спомиње у турским пописима из осме и девете деценије XVI века. Уп. О. Зиројевић, *нав. дело*, 171.

[62] М. Кашанин, *Рушевине манастира код Житина*, Старинар, IV (1928), 111—112.

[63] Годишњак СКА, XLII, 297.

[64] Овај споменик је обухваћен акцијом рекогносцирања терена општине Пријепоље која је од стране стручне екипе Завода из Краљева изведена 1967. г.

без недоумица и колебања могли смо да установимо тачност запажања професора Бошковића и Милана Кашанина. Она се превасходно односе на закључак да је житинска црква имала кубе и да су наос и нартекс били покривени полуобличастим сводом. Сасвим је излишно указивати на истоветност житинске и пустињске цркве у погледу просторног решења. Нешто дубља полукружна апсида код храма у Житину готово је занемарљива црта у односу на чињеницу да су димензије и пропорције обе цркве, затим начин зидања и употребљени материјал скоро потпуно идентични. Нема, такође, разлога не веровати у непосредну зависност житинског храма од просторно-конструктивне замисли цркве св. Ђорђа у Мажићима. Претпоставка да прошлост житинског манастира, у чијем су склопу били конаци и ћелије, од којих се трагови и данас разазнају, сеже чак у XIII век[65] — тешко би могла бити одржива. Биће вероватније, судећи по заједничким одликама, да овај храм треба сврстати међу цркве милешевског краја настале у раздобљу од XV до XVI века.

Манастир Ивање. Благодарећи томе што је опет неизбежни Кашанин објавио основне податке о цркви ивањског манастира у близини Пријепоља и што је у свом чланку „Две црквине код Пријепоља“ донео цртеже њене основе, историја уметности је сачувала од заборава један занимљив споменик кога више нема. Мештани села, чије се име по традицији везује за неког Иван-бега, оснивача цркве,[66] градећи нови храм уклонили су завек последње трагове старог здања.[67] Без нартекса, са планом који се ни по чему не разликује од основа претходних цркава, ивањски храм, за чијим се ишчезавањем само може жалити, чини јединство са црквеним грађевинама овог краја насталим у време када су се на овом простору под окриљем владарске куће Косача и доцније покренули нови таласи православља којима је подстреке давао манастир Милешева, као снажан духовни центар, чију су славу и углед подједнако уважавали и српски и босански великодостојници и свеколики православни свет.

Манастир Заступ. О раскораку између вести о неком споменику које саопштавају писани извори и наших практичних сазнања о том споменику као архитектонском остварењу, најбоље сведочи манастир Заступ, изузетно занимљив и готово потпуно непознат комплекс. Страдао пре 1726. године рушилаштвом злоделних туђинаца и докрајчен ћудима природе, од некадашњег вероватно богатог и складно градитељски уобличеног ансамбла, данас је остала огромна гомила разноликог камења у којој се ипак разазнају трагови манастирских објеката. До њега је ипак први доспео Ђурђе Бошковић 1933. године и том приликом забележио: „3-ег августа, у једнојували код села Заступа, 8 км јужно од Бродарева, снимио сам остатке једнобродне црквице која је свакако имала кубе; нартекс изгледа да је накнадно призидан“.[68] Теренске белешке и снимке заступског храма до сада није објавио.

Приликом рекогносцирања пријепољског подручја у лето 1967. године стручна екипа краљевачког Завода за заштиту споменика културе већ није могла да сагледа обрисе храма који је снимио професор Бошковић, јер су бујице са околног брда створиле нове наслаге на преостале манастирске објекте. Али, екипа је оставила локалитет са узбудљивим сазнањем да је реч о монументалној манастирској целини у којој су се могли запазити остаци више грађевина чији су делови указивали на зналаштво и вештину њиховог грађења. На жалост, конзерватори се све до данас нису вратили овом изазовном и свакако драгоценом манастирском комплексу у чијем се садржају скривају вредни подаци за дубље познавање црквеног градитељства не само овог краја.

[65] М. Кашанин, *нав. дело*, 112.
[66] М. Кашанин, *Две црквине код Пријепоља*, 368.
[67] Годишњак СКА, XLII, 297.
[68] *Исто.*

Срећом сачувани су писани подаци од непроцењивог значаја који доста подробно осветљавају једно поглавље у животопису манастира. У питању су записи у рукописним књигама које су писане у овом манастиру, а чувају се у Никољцу код Бијелог Поља. Већина ових записа је доста давно објављена,[69] али њихови подаци до сада нису у довољној мери коришћени.

За нас је од особите важности запис из 1537. године забележен на минеју за децембар месец из исте године.[70] У њему се каже да је минеј написао јеромонах Никифор у месту Заступу, у храму св. арханђела Михаила при реци Лиму, а на службу и прочитаније у храму св. Николе и Успења пречисте Богоматере, вољом трудом и подвигом кир јеромонаха игумана Матеја. Из цитираног записа јасно се види да су у Заступу 1537. године постојале, ако се не варамо, три цркве и то: Св. арханђео Михаило, Св. Никола и црква Богородичиног успења.

Други део овог записа обавештава нас да је црква св. Николе у Заступу била просто зидана и мала и да је постојала једна ћелија која је порушена. Зато се, како се у запису даље каже, потруди господар кнез Ђурђе Вранеш са игуманом Матејом те обновише цркву на овом месту са двема куполама и около цркве град са ћелијама за мир монаха. У даљем тексту записа се вели да је живописана најпре купола над црквом а потом купола над припратом. Упоредо с тим почеше се писати минеји. „Ѥдни маисто͡ри церковъ писахꙋ а дрꙋги минее въ келии и сьврьшише се ѥдино годище и црковно писаніе и · Ѕ҃ · Ї · минеи, не пльном м(е)с(е)цемь: почеше се м(е)с(е)ца м(а)рта и сьврьшише се м(е)с(е)ца ноіевр(а) · Л҃ · д(ь)н(ь) на с(ве)т(а)го ап(о)с(то)ла Андрѣꙗ.“

Запис, дакле, говори о живописању цркве и писању минеја, што је обављано истовремено у времену од марта до новембра 1537. године.

Драгоцени подаци које садржи цитирани запис прецизно одређују не само време када је манастир обновљен већ и важне појединости око живописања храма св. Николе. Том приликом су вероватно обновљене и цркве св. арханђела Михаила и Богородичиног успења, иако се то у запису не каже. Остало је непознато када је манастир запустео, али је јасно да 1726. године није био у животу, што такође сазнајемо из другог записа на Прологу манастира Заступа[71] који се чува у Никољцу заједно са осам минеја. Од тада до данас изгледа да манастир никада није био васпостављан.

У свом извештају Српској краљевској академији Ђурђе Бошковић[72] наводи, како смо видели, да је снимио остатке једнобродне црквице у Заступу која је свакако имала кубе. Како је Заступ имао два храма, ваља се запитати коју је цркву снимио професор Бошковић? Ако већ знамо да је Св. Никола имао две куполе: једну над наосом, а другу над припратом — како нас извештава поменути запис — и да очигледно не може бити речи о црквици већ о грађевини замашнијих димензија, мислимо да се у одговору на постављено питање може рећи да је Бошковић видео и технички снимио или храм св. арханђела Михаила, или цркву Богородичиног успења.

Основа ове цркве не разликује се од претходних чијем кругу припада и чија се просторна концепција као и код осталих пореклом може довести у везу са мажићким Св. Ђорђем. Пространији и архитектонски развијенији храм св. Николе у комплексу манастира

[69] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, III, Београд 1905, бр. 5600; В. Петковић, *Записи из манастира Никољца у Бијелом Пољу*, Богословље, VI, св. 2 (Београд 1931), 163—167; Б. Цвијетић, *Записи у цркви Св. Николе у Никољцу код Бијелог Поља*, Зборник за историју Јужне Србије и суседних области, I (Скопље 1936), 223—250. Рукописе на којима су исписани записи са подацима о манастиру Заступу објавили су: В. Ћоровић, *Рукописи у Никољцу код Бијелог Поља*, Зборник за историју Јужне Србије и суседних области, I, 77—90; В. Мошин, *Ћирилски рукописи у манастиру Никољцу код Бијелог Поља*, Историјски записи, XVIII (Титоград 1961), 681—708. Осврт на неке рукописе настале у Заступу дала је и М. Гроздановић-Пајић, *Ретки водени знаци у једном српском рукопису из сентандрејске библиотеке*, Археографски прилози, 4 (Београд 1983), 83—100.

[70] В. Петковић, *Записи из манастира Никољца у Бијелом Пољу*, 163—165; Б. Цвијетић, *нав. дело*, 242—243.

[71] Љ. Стојановић, *нав. дело*, бр. 2489.

[72] Годишњак СКА, XLII, 297.

Заступ много је загонетнија грађевина. Тешко је било шта тврдити у погледу њене просторне замисли, али не верујемо да би се њен план битно разликовао од планова цркава о којима је већ било речи. Он је готово сигурно носио ознаке рашког просторног решења, али ће му облици остати непознати све до археолошких истраживања, која никако не могу бити дуго одлагана, а још мање заобиђена.

Манастир Заступ, за који се већ сада може рећи да му много дугују археологија и историја уметности, а особито служба заштите споменика, спада међу најзанимљивије споменике овог краја. Његово оснивање вероватно пада у доба настанка осталих храмова у овом крају. У XVI веку је био жив и снажан преписивачки центар, што говори о његовом културном значају. Ктитор његове обнове кнез Ђурђе Вранеш[73] био је несумњиво богат човек, по свему судећи из ужег круга пословних људи који су трговали са Дубровником и тако стицали материјална добра.[74] Од овог примера могло би се поћи у потрагу за непознатим ктиторима осталих цркава и манастира овог краја, о којима за сада нема никаквих одређених података.

Манастир Сељани. Црква Богородичиног успења у Сељанима крај Пријепоља је грађевина која је настала 1847. године као плод обнове старе цркве која је према једном запису срушена „од падениja косовскаго“.[75] При васпостављању старог храма поштовани су првобитни облици базиликалне основе са полукружном апсидом, али је очевидно да је полуобличасти свод заменио некадашње присуство куполе. Нема места сумњи да је црква манастира Сељана, у народу познатог и под именом „Бабински манастир“, припадала типу храмова у милешевском крају који су носили обележја упрошћеног рашког просторног решења са куполом чији су облици до данас остали непознати.

Основано се може претпоставити да би и минимална истраживања цркве *св. Петра и Павла у Тоцима* код Пријепоља, која је обновљена 1846. г.,[76] могла да покажу да је са доследношћу приликом њеног васпостављања поштован првобитни план једнобродне куполне грађевине која потиче из раздобља XV—XVI век. *Црква св. Тројице у Бистрици*,[77] између Пријепоља и Нове Вароши, обновљена 1833. г. је стара грађевина, савремена осталим које су предмет ове теме, али коју је произвољна обнова удаљила од првобитних архитектонских одлика.

Манастир Куманица. Ово изузетно популарно светилиште у средњем Полимљу до данас је, и поред одређених истраживања спроведених у оквиру конзерваторских радова 1971. године, остао недовољно разјашњен споменик. Споменут у XV[78] и неколико пута у XVI[79] и XVII веку[80] и запустео вероватно у XVIII столећу када су из њега однете мошти св. Харалампија и епископа Григорија,[81] куманички манастир у науци више познат по Куманичком јеванђељу[82] него по осталим вредностима, данас се састоји од разрушене

[73] Ђурђе Вранеш се не спомиње ни у једном познатом историјском извору. Међутим, изгледа да је успомена на њега или његову породицу очувана до данас: на граници између општина Бијело Поље и Пријепоље налази се подручје од неколико села које се назива Вранеши. Ово подручје турски извори из XVII века називају најпре жупом, а потом нахијом. Уп. Р. Мијатовић, *Средњовековне жупе дуж Лима,* Симпозијум „Сеоски дани“, VII, 215.

[74] Б. Храбак, *Пословни људи Полимља* (1350—1700), Симпозијум „Сеоски дани“, III, 235—257; Ђ. Петровић, *Прилог познавању Пријепоља у касном средњем веку,* Симпозијум „Сеоски дани“, VIII, 157—172.

[75] С. Душанић, *Будимљанска епархија и манастир Успења у Сељанима код Пријепоља,* Београд 1964, 14.

[76] В. Шалипуровић, *Прилози за историју грађевинарства,* 91; В. Ј. Ђурић, *Зограф Андрија Раичевић,* Симпозијум „Сеоски дани“, VIII, 141.

[77] В. Шалипуровић, *нав. дело,* 89.

[78] Први помен Куманице налазимо у Крушевском поменику. Уп. С. Новаковић, *Српски поменици,* Гласник СУД, XLII (1875), 136.

[79] Љ. Стојановић, *нав. дело,* бр. 422; Б. Цвијетић, *нав. дело,* 245—246.

[80] Љ. Стојановић, *нав. дело,* бр. 934.

[81] Б. Цвијетић, *нав. дело,* 245.

[82] М. Харисијадис, *Куманичко четворојеванђеље,* Зборник Музеја за примењену уметност, 9—10 (Београд 1966), 48—59.

цркве посвећене архистратизима Михаилу и Гаврилу и незнатних трагова других манастирских грађевина. Прислоњена уз саму стену и зидана од ломљеног и притесаног камена кречњака и сиге, куманичка црква са доцније дозиданом припратом има крстообразну основу, односно избачене бочне певнице и полукружну олтарску апсиду, са нејасним подацима о горњем конструктивном склопу. Никако се, међутим, не може довести у сумњу рашки тип плана, јер ипак не може бити речи о решењу уписаног крста са четири слободна ступца који би евентуално носили кубе, како се могло наслућивати пре истраживања.[83] Откривена су само два слободна монолитна камена стуба доста архаичног изгледа који су по свему судећи од неке старије грађевине овде употребљени. Постављени на западном делу средишњег простора, они немају своје источне пандане. Уместо њих налазио се један озидани камени стуб правоугаоне основе и један пиластер који су заједно са старијим стубовима на непознат начин носили горњу конструкцију цркве, односно куполу која је надвишавала централни простор. Све ово указује на могућност да се са црквом догађало нешто нејасно, што ипак наводи на помисао да је овде или у околини била нека старија грађевина од које су искоришћена два поменута камена стуба и искоришћена при градњи цркве чију су горњу конструкцију понели заједно са озиданим стубом и пиластром на начин који је остао нејасан. Својевремено је и Александар Дероко био у недоумици размишљајући о томе како је ова конструкција могла бити спојена са обимним зидовима грађевине који су порушени, како каже, „скоро до земље".[84] Ни истраживања која су, додуше, била веома ограниченог обима нису отклонила ову недоумицу. Мислимо, међутим, да је неоспорна чињеница да је куманичка црква од почетка имала облике рашког храма чије су се горње зоне над централним простором завршавале кубетом изведеним на начин који није довољно јасан. Да ли је, можда, у неко време црква обнављана и поправљана, при чему је могла да одступи од уобичајених образаца кад је реч о конструкцији куполе — остаће непознато. Да је заиста имала куполу и да су остали делови храма били пресведени полуобличастим сводом, сведоче откривени блокови сиге који својим облицима на то указују.

Црква је свакако настала у XV веку. Право обиље фрагмената фресака које је откривено приликом истраживања можемо, изгледа, везати за другу половину XVI века када је очевидно дошло до просперитета манастира, а можда и до спoменуте обнове. Најзад, треба рећи да остали археолошки налази, укључујући и једну опљачкану елипсоидну зидану гробницу, не показују већу старину од XV века.

Видело се, дакле, да се црква манастира Куманице обликом своје основе типски издваја из скупине храмова у овој области чији се планови везују за просторну замисао мажићког Св. Ђорђа. Оличавајући развијенију просторну концепцију рашког типа цркве у односу на грађевине о којима је до сада било речи, са извесним недоследностима у конструктивном склопу чија се појава у овом тренутку не може објаснити поуздано, куманички храм у овом крају представља пример зависности свог просторног решења од оног типа рашке варијанте чије је порекло и простирање темељно расветлио професор Војислав Ј. Ђурић у својој бриљантној студији „Милешева и дрински тип цркве".[85]

Закључујући овај осврт на неке одлике црквеног градитељства у милешевском крају у раздобљу од XV до XVII века, може се истаћи следеће. Тешко страдале цркве смештене на левој и десној обали Лима настале су претежно у време када су ови крајеви највећим делом припадали Босни и после њеног пада. Манастир Милешева, као средиште православља, одиграла је значајну улогу у погледу ширења подстицаја у грађевинској делат-

[83] Истраживања су извршена 1971. г. Уп. Р. Станић, *Делатност Завода за заштиту споменика културе у Краљеву*, 306.

[84] А. Дероко, *На светим водама Лима*, 132.

[85] В. Ј. Ђурић, *Милешева и дрински тип цркве*, Рашка баштина, 1, Краљево 1975, 15—29. У нешто другачијем облику, без научног апарата и илустрација, ова студија је објављена у Симпозијум „Сеоски дани Сретена Вукосављевића", III (Пријепоље 1976), 259—270.

ности, односно градњи и обнављању храмова и њиховом везивању за старе узоре. Под њеном заштитом и у условима појачане духовне активности оснивачи и обновитељи цркава у концепирању њихових просторних решења руководили су се старим обрасцима рашког сведеног типа, међу којима је дабарски Св. Ђорђе био непосредни путоказ и прототип. Пример Куманице са планом сложенијег просторног решења, такође, али на други начин сведочи и потврђује оданост архитектонско-програмском схватању чијем је утемељењу веома допринео св. Сава. Јер, његове су мошти у милешевском маузолеју опомињале на заслуге које је имао за српску православну цркву.

Покушај систематизације архитектонских својстава и хронолошког опредељивања цркава милешевског краја учињен овим излагањем, успешно се може довести до краја једино после њиховог истраживања. Полазиште на коме смо заснивали изложене поставке управо се темељи на исходима истраживања манастира Мили и Куманице. Када се полазећи од преке научне и конзерваторске потребе приступи истраживању Пустиње, Заступа, Житина, а понајпре Св. Ђорђа у Мажићима, моћи ће са много више поуздања да се говори о овом готово заборављеном и тешко осакаћеном наслеђу у чијим се одликама могу открити неки од путева којим је текао развој нашег црквеног градитељства позног средњег века.

Порушене и у добром броју ишчезле цркве у милешевском и суседним крајевима, настале у сложеним црквено-политичким и културним приликама, сведоче да је долина Лима у погледу градитељске баштине она област којој се наша историја уметности мора што пре окренути не би ли искористила последње преостале податке који би помогли потпунијем расветљавању оних стваралачких и духовних збивања која су ове просторе одредила особеним и истакнутим црквено-уметничким средиштима, где су се успостављали својеврсни односи, преламале и прожимале културе и традиције различитог порекла, али где су одано и тврдокорно чувана врела и тековине светосавског православља. Црквено градитељство у овим крајевима у раздобљу од XV до XVII века можда никада неће моћи да се у целини сагледа због ишчезлих споменика. Али, на основу сачуваних и тешко оштећених грађевина наслућује се јасна слика о доследном поштовању и усвајању једноставног архитектонског обрасца који најдубље одражава припадност матичном кругу узора. Специфичне геополитичке и црквене прилике и скромни економски услови који нису допуштали шири размах стваралаштва, утицали су да се у овој области конфесионалних судара и превласти љубоморно чува правоверност оданошћу старом начину грађења. Појачана духовна активност у многим црквама и манастирима расутим по лимској области, којима су подстицаје давала средишта какви су били Милешева и Бања, чинили су ова мала архитектонска здања светилиштима која су крепила душу народа верног православљу, у коме је видео свој спас и пут избављењу. Зато, махом порушени храмови, поглавито у средњем Полимљу, имају вишеструки значај за дубље познавање историје и културе оног дела српског народа који је вековима био на предстражи чувајући идентитет и традиционалне суштине својих саплеменика иза планина Јадовника, Златара и Златибора.[86]

[86] Дугујем захвалност Заводу у Краљеву на уступљеним фотографијама за овај чланак као и сарадницима Републичког завода на обради цртежа.

L'ARCHITECTURE SACRALE DANS LA REGION DE MILEŠEVA DU XV^{e} AU XVII^{e} SIECLE

RADOMIR STANIĆ

Le monastère de Mileševa a joué un rôle prépondérant dans l'ensemble de la vie spirituelle et culturelle de la région sise entre Bijelo Polje et Priboj et formée par la vallée centrale du Lim. De ce centre spirituel, dans lequel était sise à l'époque où la région appartenait à l'Etat médiéval de Bosnie, l'Eglise Métropolitaine orthodoxe, se propageait les mouvements fidèles à la foi et à la tradition orthodoxe, mouvements dont l'action principale consistait à fonder de nouveaux monastères et à restauraer les anciens.

Plusieurs églises ont été élevées dans cette région entre le XV^{e} et XVII^{e}. Malheureusement, seule une partie de cet héritage est parvenue jusqu'à nous, étant donné que la plupart des églises a été détruite. Les édifices sacraux qui nous restent sont, en majorité, de simples ruines, et d'autres ont été restaurés au XIX^{e} siècle, et de ce fait ont perdu leurs formes et particularités initiales.

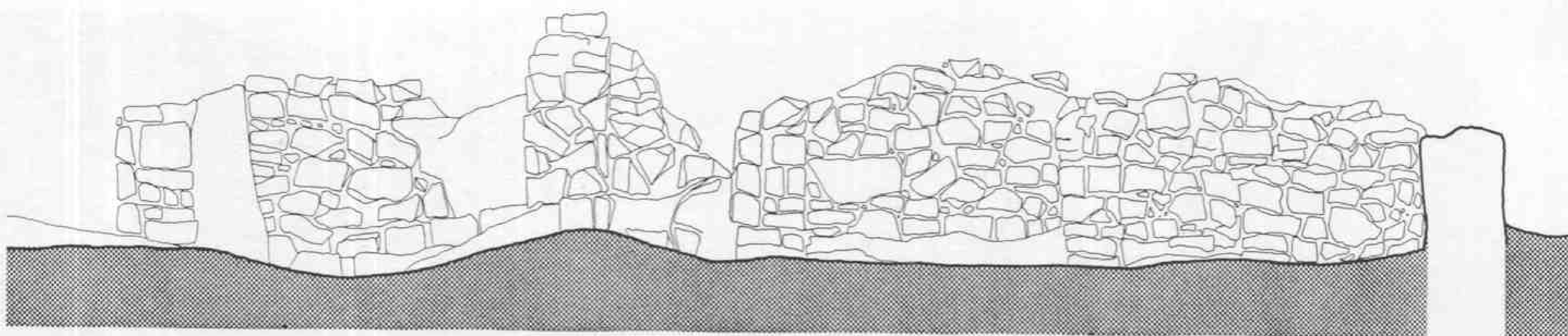
Seules deux églises sur les dix datant de cette époque et conservées partiellement, ont fait l'objet de recherches archéologiques: ce sont le monastère de Kumanica et celui de Mili, situés tous deux sur la rive droite du Lim. Les recherches ont montré que ces monastères étaient postérieurs au XV^{e} et que leur existence intense se situe aux XVI^{e} et XVII^{e} siècle, lorsque l'activité des copistes florissait. Les autres églises, telles que Pustinja, Žitin, Ivanje, Zastup, Seljani, sont en partie connues du public scientifique, grâce aux travaux de A. Deroko, M. Kašanin, et Dj. Bošković. Les recherches sur les lieux et les autres recherches effectuées ces quinze dernières années ont complété l'image de la dispersion des églises dans la région de Mileševa, élevées du XV^{e} au XVII^{e} siècle. Elles ont aussi permis, grâce à la documentation architecturale rassemblée,de se rendre compte de l'articulation des espaces des monuments les plus importants, et de réfléchir sur les origines de leurs plans.

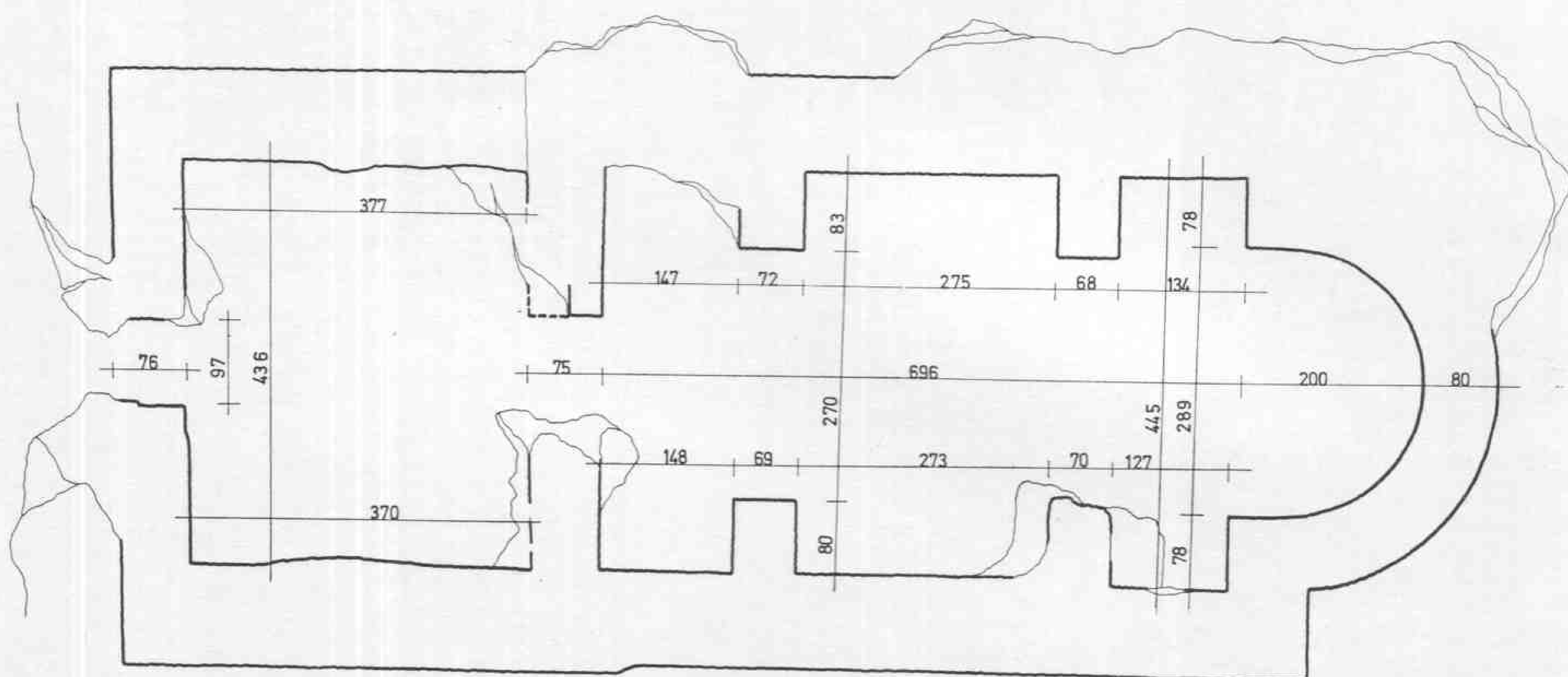
Dans la tentative de trouver les particularités communes dans la typologie des plans de ces églises conservés, l'on remarque aisément que l'articulation de leurs espaces et de leur structure rappelle indubitablement celles de St. Georges de Mažići — du plus vieil édifice de la région. Cette église, que l'on mentionne déjà dans le typicon du monastère de Studenica du début du XIII^{e} siècle, et qui fut restaurée par le roi Milutin (1282—1321) est une église à une seule nef et à coupole, sans transept, avec une abside en demi-cercle à l'est et un narthex à l'ouest. L'antiquité de cet édifice et la vénération dont il jouissait, de même que la modestie de ses dimensions et la simplicité de sa construction ont probablement été les raisons majeures du fait que c'est lui qui a servi de modèle à toutes les églises avoisinantes postérieures. La seule exception est l'église du monastère de Kumanice, dont le plan est cruciforme.

L'attachement au plan réduit des églises de Rascie, qui se manifeste dans cette région avec conséquence dans la construction des églises du XV^{e} au XVII^{e} siècle, montre le désir de leurs fondateurs de rester, dans les circonstances politiques et ecclésiastiques particulièrement troubles de l'époque, fidèles à la tradition, seule arme de défense de l'orthodoxie contre les nombreuses menaces.

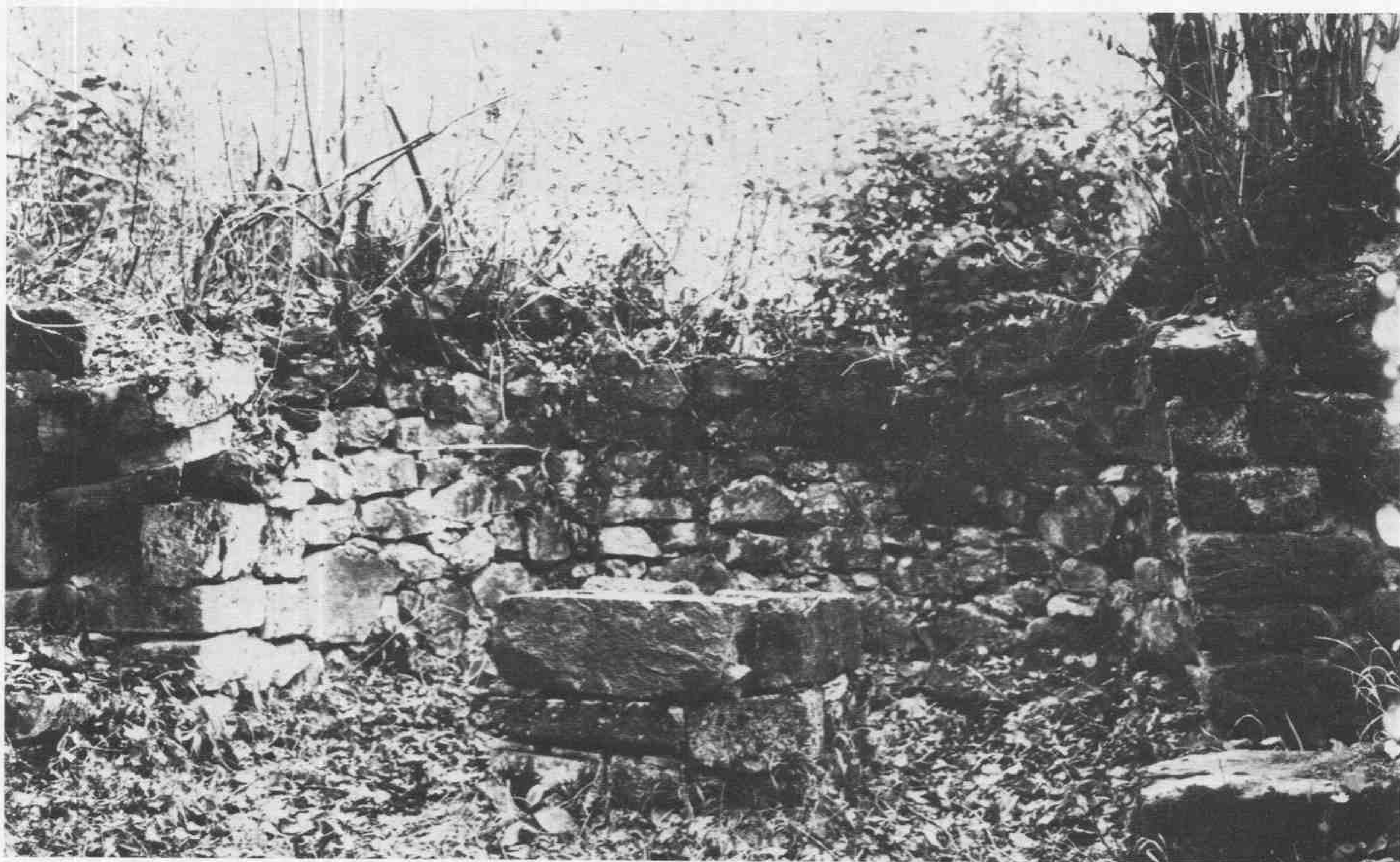
Les recherches qui restent encore à faire au sujet de ces églises et d'autres qu'il s'agit encore d'identifier, porteront aussi sur la question importante de savoir quelles sont les autres raisons à la base de l'option des dignitaires ecclésiastiques pour ce type d'édifice. Le grand nombre d'églises de la région, qui d'après certains chercheurs plus anciens, se montait à plusieurs dizaines, pose à juste titre devant les historiens de l'art la tâche d'apprendre à connaître non seulement les circonstances spirituelles et culturelles complexes dans lesquelles elles ont été élevées, mais aussi les raisons pour lesquelles elles ont si rapidement disparu. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra évoquer de manière scientifique, un aspect spécifique du passé de l'architecture serbe dont, malgré tout, nous ne connaissons pas suffisamment ni la naissance ni le cours.

Сл. 1. Рушевине цркве св. Ђорђа у Мажићима — изглед северног зида са унутрашње стране

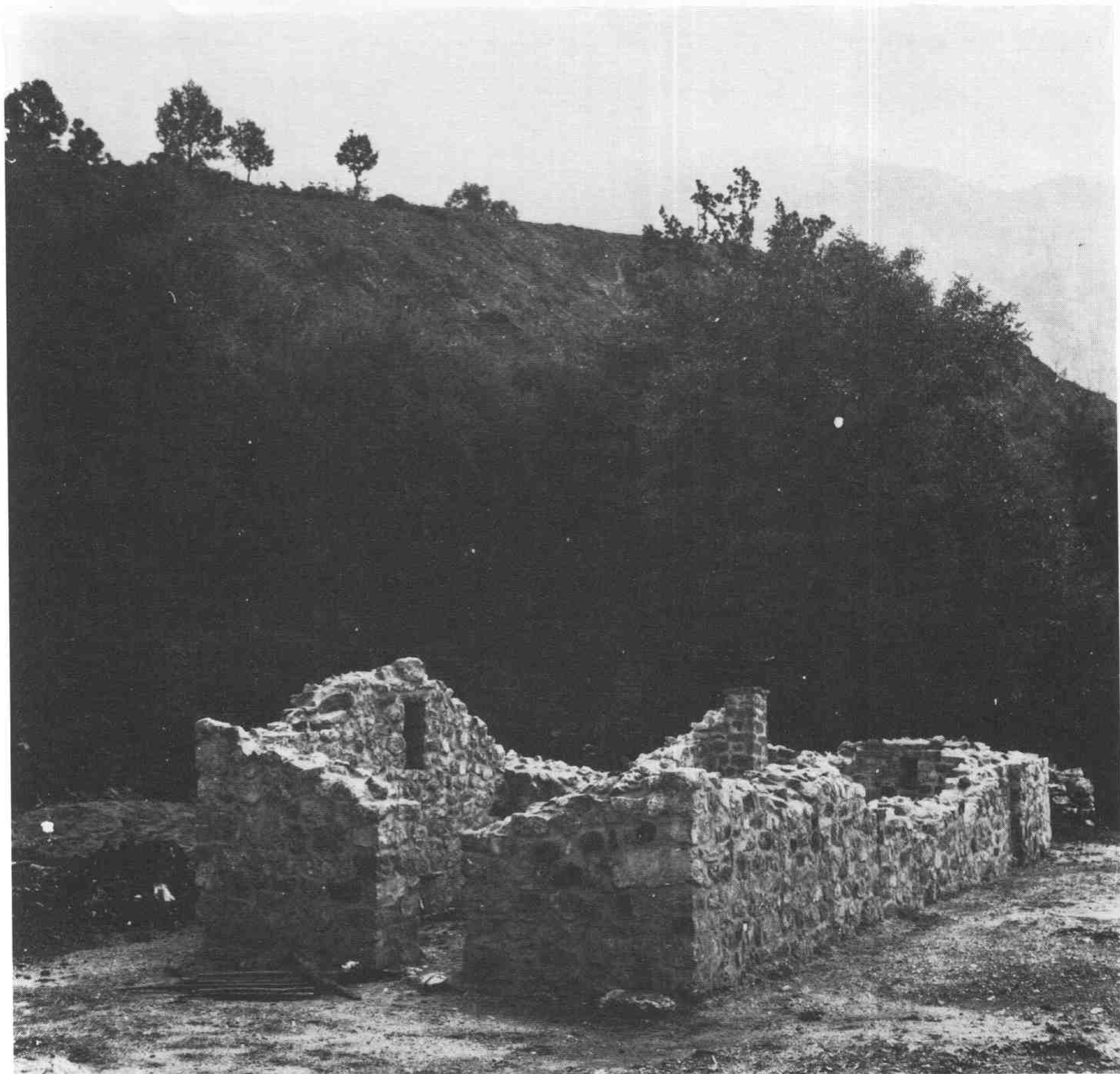




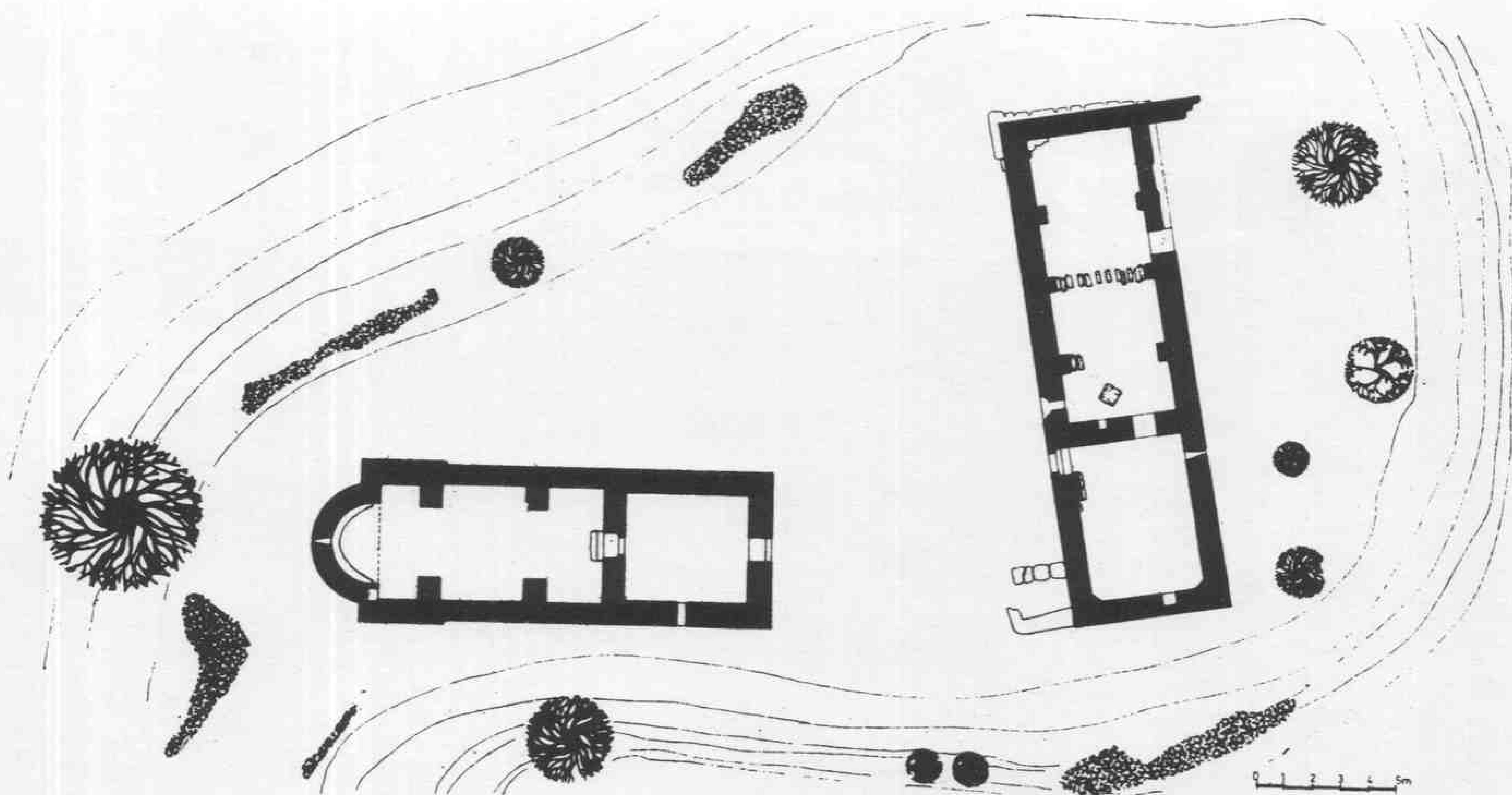
Сл. 2. Основа и подужни пресек цркве св. Ђорђа у Мажићима (цртеж др Милке Чанак-Медић)



Сл. 3. Рушевине цркве св. Ђорђа у Мажићима — изглед олтарске апсиде



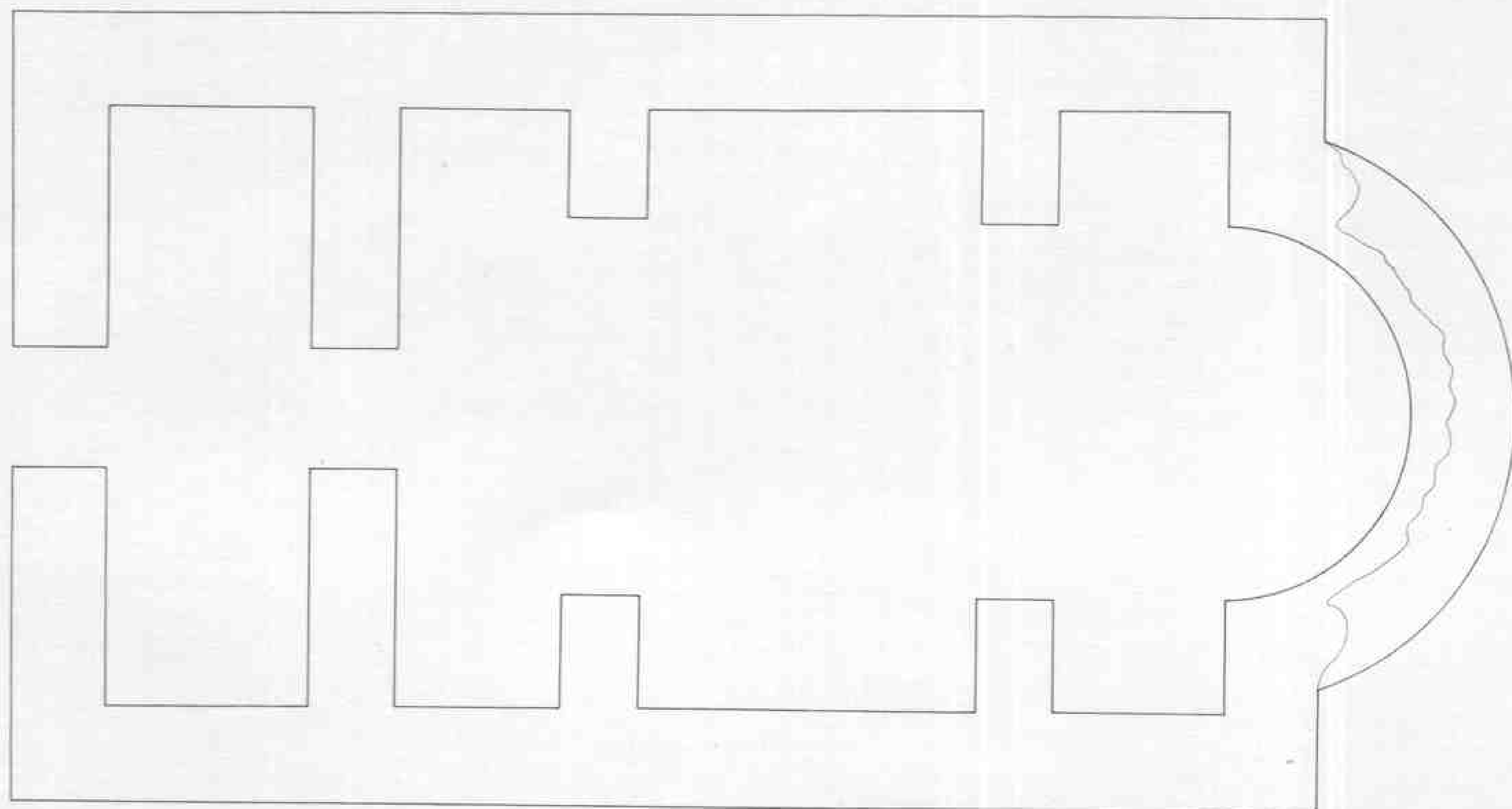
Сл. 4. Рушевине цркве манастира Мили — изглед са југозапада



Сл. 5. Ситуација манастира Мили са основом цркве (цртеж С. Ђорђевића)

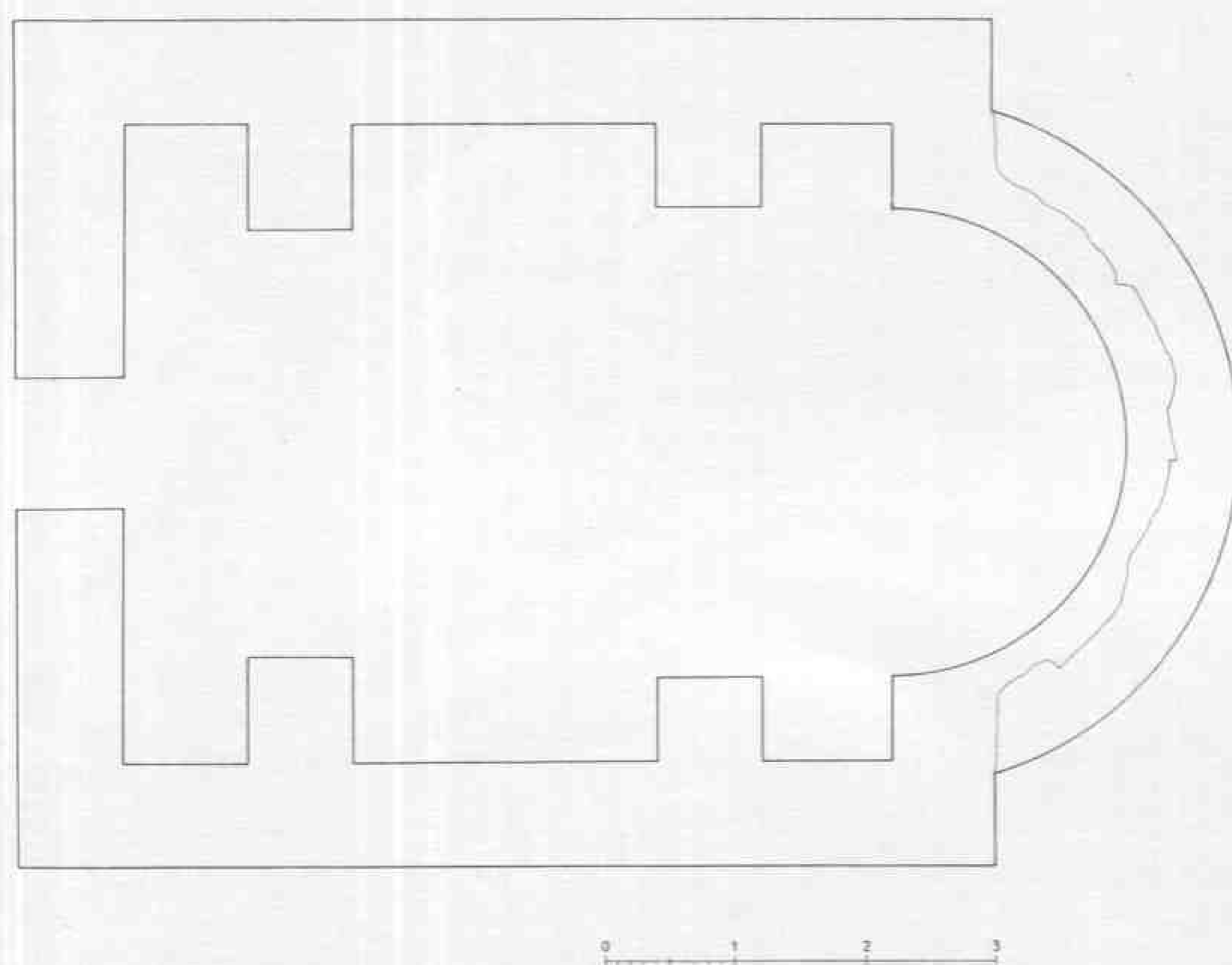
Сл. 6. Остаци фресака у цркви манастира Мили

Сл. 7. Рушевине цркве манастира Пустиње

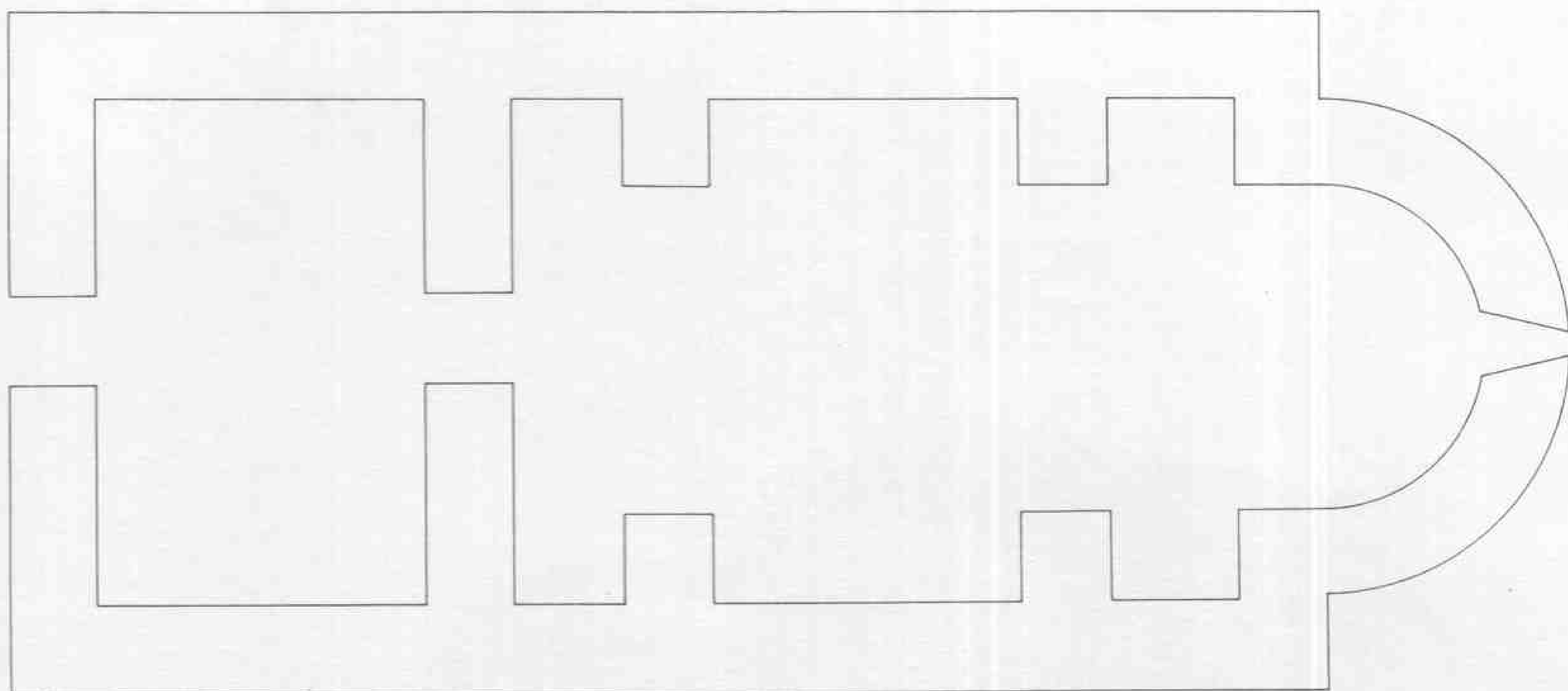


Сл. 8. Основа цркве манастира Пустиње

Сл. 9. Рушевине цркве у Ивању — изглед између два светска рата



Сл. 10. Основа цркве у Ивању



Сл. 11. Основа цркве манастира Житина

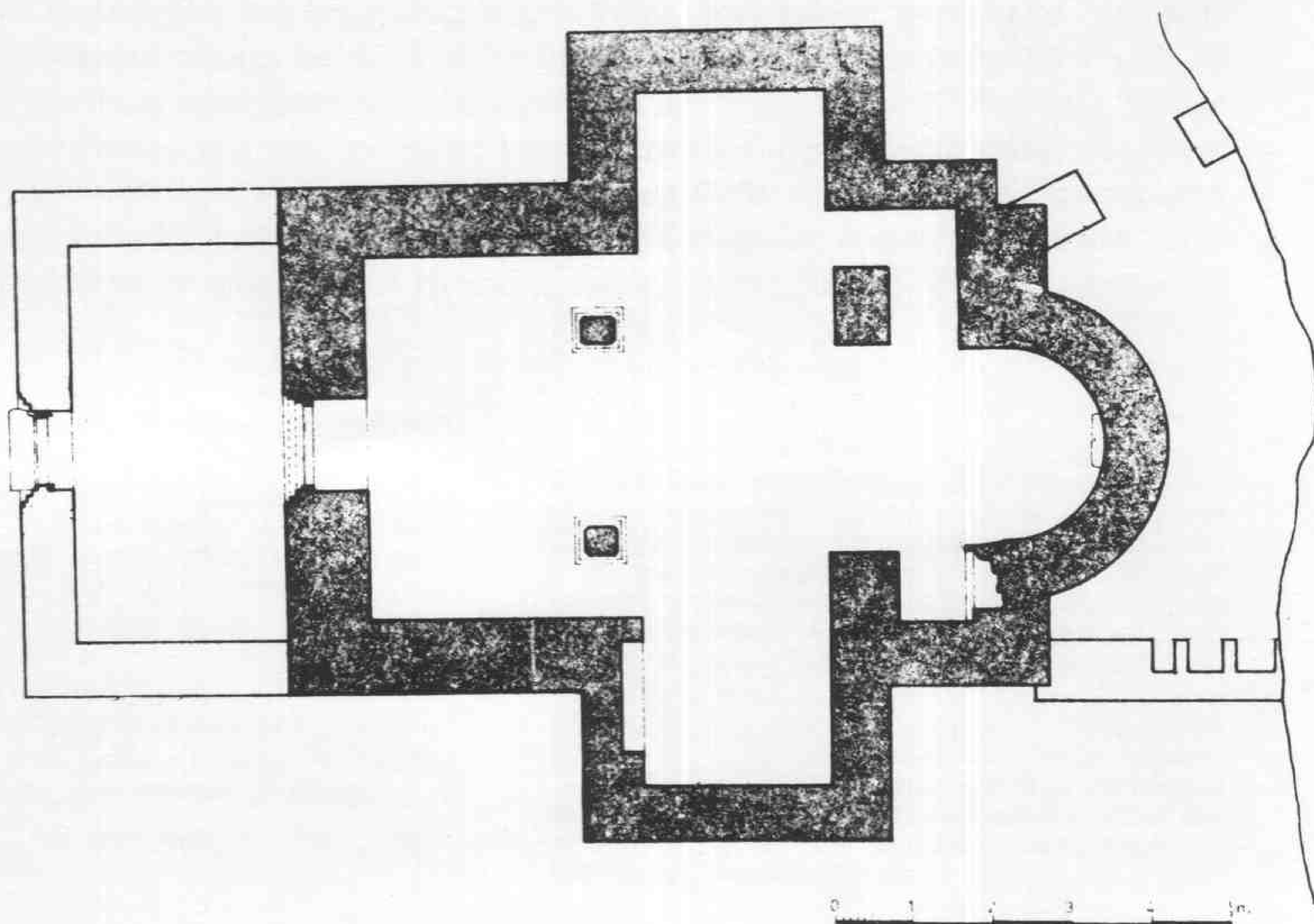
Сл. 12. Поглед на остатке манастира Заступа

Сл. 13. Црква манастира Сељани

Сл. 14. Црква св. Петра и Павла у Тоцима

Сл. 15. Црква св. Тројице у Бистрици

Сл. 16. Манастир Куманица — општи поглед на рушевине цркве и околину



Сл. 17. Основа цркве манастира Куманице (цртеж С. Ђорђевића)

МИЛЕШЕВА И РИМСКА КУРИЈА ОД ОБНОВЕ ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ ДО ВЕЛИКЕ СЕОБЕ

МАРКО ЈАЧОВ

Стављајући обнову Пећке патријаршије у оквире европске историје, Радован Самарџић с правом истиче да је она „постала црквена организација државног карактера, обавезна на сарадњу, подложна потврђивању својих поглавара султанским бератима, укључена у фискални систем, пуштена у дејство да Србе окупи, учини још више политички одговорним и повеже разне системе њихових самоуправа".[1]

Према извештају барског надбискупа Франћеска де Леонардиса из 1645. године, јурисдикција српског патријарха простирала се на „сва краљевства и области које су раније биле под влашћу словенских краљева и оних из куће Немањића. И поред тога што су били изложени отоманском насиљу, пећки патријарси су увек држали духовну јурисдикцију над свим Србима грчког обреда који насељавају не само краљевство Србију, већ и добар део Угарске, Бугарске, Босне, Херцеговине, највећи део брда Албаније, онај део Далмације који се налази под Турском, као и онај који је под Венецијом, околину Нина и Котора, Паштровиће, онај део Хрватске који је потчињен Турској, као и онај који је под управом [немачко-римског] цара".[2]

Пет шестина од свих хришћана који су насељавали огромна пространства од Цариграда до Истре и Хрватске, према сведочанству надбискупа Франћеска де Леонардиса, били су Срби.[3] И насупрот тој чињеници, висока грчка јерархија је, користећи своје везе на Порти, систематски радила на томе да их стави под своју јурисдикцију. Због тога су српски патријарси били принуђени да у више наврата иду у Цариград и, плаћајући велике суме новца, удобровоље султана да им не укида њихову Патријаршију. Међутим, када ни паре нису биле довољне, они су тражили помоћ од Срба муслимана који су понекад заузимали веома високе државне положаје у Турској Царевини, а нису заборавили своје порекло и народ коме су припадали.[4] Истовремено су се обраћали и Србима римокато-

[1] Радован Самарџић, *Мехмед Соколовић*, Београд 1971, 113—114.

[2] Archivio della Sacra Congregazione „de Propaganda Fide" — Roma (даље: APF), Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (даље: SOCG), vol. 264, f. 310r—313v; 336r—340r.

[3] Исто, vol. 125, f. 348r—349r.

[. . .]

e per quanto mi vien' attestato da persone prattiche in tutto questo tratto dominato da Turchi da Cost[antinop]oli sin'à Istria, e Croatia, di x̃pni che vi si trovano cinque sesti saranno di Serviani [. . .]

[4] APF, SOCG, vol. 60, f. 460r; vol. 264, f. 310r—313v, 336r—340r.

[. . .]

„Anziche con il Patriarca Constant[inopolita]no, et con li Greci professano poca intelligenza, et poco affetto per due cause. P[rim]a per la continua molestia, che ricevono da loro tentando continuam[en]te ò d'estinguere questo Patriarcato, ò di renderselo soggetto al m[edesim]o con fare che la sua elett[ion]e dependa dal Constantinop[olita]no. Li Serviani però se li sono sempre opposti per mezzo di Turchi del loro idioma, e sangue, di quali vi sono m[ol]ti à Const[antinopo]li impiegati in carichi, et ufficij p[ri]n[ci]pali. Et il p[rese]nte Patriarca [Pajsije Janjevac — prim. M. J.] molestato più volte da Greci hà reso sempre scuri li tentativi loro se bene non senza dispendij. La 2ª causa è p[er]chè li Greci biasmano l'officiatura Serviana."

лицима. У том контексту неопходно је истаћи родбинске и пријатељске везе патријарха Арсенија Чарнојевића са надбискупом барским Андријом Змајевићем, о чему је Змајевић обавестио чак и Римску курију.[5]

Бранећи своју цркву, а са њом и интересе сопственог народа, српски патријарси су слали своје изасланике на разне стране, не заобилазећи ни Рим, центар римокатоличке цркве. То је разумљиво, јер је, чувајући јединство и интегритет српског народа, расељеног на територијама Немачко-римског Царства, Турске и Млетачке Републике, само тако могла да опстане патријаршија која је, поред црквеног, имала и државни карактер.

Непосредно после обнове Пећке патријаршије 1557. дошли су у Рим двојица калуђера из манастира Милешеве, који је тада био један од најзначајнијих духовних и културних центара српског народа. Примивши их лично, папа им је, у знак своје наклоности и пажње према српској цркви, поклонио „свете сасуде за њихов манастир", које су један век касније милешевски калуђери показивали својим гостима и посетиоцима римокатоличке вере.[6]

Од овог времена па све до бечког рата (1683—1699) у Рим су долазили калуђери из неколико српских манастира, али не без знања и одобрења српског патријарха. За време њиховог боравка у Риму становали су у Илирском колеџу Св. Јеронима.[7] Готово редовно их је примао папа лично, коме су, поред осталог, говорили о тешком робовању српског народа, сагледајући могућности да се, уз војну помоћ Ватикана, протерају Турци са Балкана и поново оживи угашена српска независна држава.[8] То је био и главни циљ њихових долазака у Рим. Стога је неприхватљиво тенденциозно објашњење, доста распрострањено, под утицајем Беча, у нашој и страној историографији, да су они долазили у Ватикан само да би добили материјалну помоћ за себе и свој манастир. Њима је Света Столица једино плаћала путне трошкове и боравак у Риму, поклањајући им медаље са ликом папе, понеку књигу и црквену сасуду, као знак уобичајене пажње.

Српски калуђери нису долазили у Рим као скитнице, већ као изасланици својих манастира, а то значи своје Патријаршије. Римска курија их је као такве и примала и због тога је о њима прикупљала детаљне податке пре него је давала сагласност да могу доћи у Рим. Да није било тако, зар би их папа лично примао и о њиховим писмима већао на седницама Конгрегације за пропаганду вере?

Били су то међуцрквени контакти на високом нивоу и они су далеко превазилазили интересе појединих манастира. Чињеница да су, између осталих српских калуђера, милешевски најчешће долазили у Рим указује на то да су били најученији и најпогоднији за такву врсту мисије у служби своје Патријаршије.

Поред тога, Рим је за Милешеву највише знао због тога што су у њој почивале нетљене мошти светога Саве, коме су долазили на поклоњење не само муслимански и римокатолички верници, већ и високи великодостојници римокатоличке цркве. Путујући из Нина за Цариград 1580. г., нински бискуп Петар Чедолини је отишао и у Милешеву и ту се поклонио пред кивотом светога Саве, где се, каже, често дешавају исцелитељска чуда.[9]

[5] APF, Acta della Sacra Congregazione „de Propaganda Fide" (даље: Acta), vol. 43, f. 195v—197r; SOCG, vol. 440, f. 614rv, 617rv, 615rv.

[6] APF, SOCG, vol. 307, f. 293r—298v.

[7] APF, Acta, vol. 46, f. 98v—99v.

[8] Archivio Segreto Vaticano (даље: AV), Fondo Borghese, serie I, vol. 913, f. 484r—485v, 157rv.

[9] APF, Miscellanee Varie, vol. IA, f. 118r—119v.

[. . .]

Da Ragusa fin quà s'attraversa la Servia et la Bulgaria et si tocca una estremità de la Bosna. I Villaggi et una buona parte de le terre sono habitate da Christiani del idioma nostro Illirico ma servano il rito Greco, da la Natione Ragusea in poi, la quale serva in latino.

Ho havuto grand[issi]ma consolatione di vedere in Servia su la strada corrente, in un monasterio de monaci neri del sop[radet]to idioma et rito, il corpo di S[an]to Saba Abbate, il quale è venerato così da Turchi come da Christiani con gran frequenza per i miracoli che ha continuamente fatti.

[. . .]

Di Sophia li X d'Ottobre 1580.

[. . .]

Pietro [Cedolini] Ves[cov]o di Nona.

Све до краја XVII века римокатолички надбискупи и бискупи на нашем географском простору истицали су да је свети Сава лично био у Риму,[10] иако оригинална ватиканска акта из XIII века дају податке само о владици Методију кога је послао Стеван Првовенчани да од папе тражи благослов за његову државу.[11]

Пошто Методије није могао да иде у Рим и без изразитог налога светога Саве, логично је што је његов долазак код папе Хонорија III везан за име првог архиепископа аутокефалне српске цркве.

Колико се знало у Риму за светог Саву говори и чињеница што је о спаљивању његовог нетљеног тела на Врачару 1594. године био упознат главом папа Климент VIII.[12]

Најзначајније везе са Римском куријом манастир Милешева је успоставио за време патријарха Арсенија Чарнојевића.

У пролеће 1672. у Рим су дошла двојица милешевских калуђера: Мојсије (Контовић) и Јеразма. Њихове старешине су их послале, како кажу, да би посетили вечни град, поклонили се његовим светињама и упознали духовност римокатоличке цркве.

Пошто се генерална седница Конгрегације за пропаганду вере требало да одржи у јуну 1672, а калуђери Мојсије и Јеразма нису имали одобрење од свог манастира да остану у Риму дуже од краја маја, префект Конгрегације кардинал Angelo Paluzzi degli Albertoni (Altieri) решио је президијално да им се, на рачун путних трошкова, додели 20 скуда.[13]

Циљ њиховог доласка у Рим био је, у ствари, да испитају могућности за тешњу сарадњу са римокатоличком црквом, што се уклапа у контекст црквене политике патријарха Арсенија Чарнојевића, који је готово у исто време био у Перасту и водио разговоре са Андријом Змајевићем, барским надбискупом. Да би испољио своје поштовање према римокатоличкој цркви, патријарх Арсеније је присуствовао богослужењу које је служио надбискуп Змајевић, а желећи да покаже колико му је стало до добрих односа са римокатоличком црквом, забранио је једном православном свештенику у Боки Которској да свештенодејствује због његове нетолерантности према римокатолицима.[14]

Пошто су везе милешевских калуђера са Римом ишле преко надбискупа Андрије Змајевића, више је него сигурно да су оне биле покретане и неговане од стране самог патријарха Арсенија Чарнојевића.

Вративши се у Милешеву, калуђери Мојсије и Јеразма су својим старешинама и сабраћи приказали реално стање римокатоличке цркве, оценивши да у Риму влада добро расположење да се преговори наставе.

Позивајући се на тај њихов извештај, милешевски митрополит Јован, архимандрит Висарион, игуман Павле и духовник Нектарије са милешевском братијом обратили су се 1676. године оригиналним писмом лично папи Клименту X. Писмо је у Рим донео калуђер Мојсије Контовић са још једним сабратом манастира Милешеве.[15]

Пошто Контовић није затекао у животу папу Климента X, о овом писму није већано на генералној седници Конгрегације за пропаганду вере, већ је прочитано на уобичајеној седмичној седници, званој „Congresso", којој су присуствовали префект, секретар и минутанти.

Братија манастира Милешеве обраћа се, у овом писму, папи у име свих православних верника у Србији и Бугарској, а то значи у име верника Српске патријаршије.[16]

Несхватљиво је да би један овакав званичан акт, који је потписао чак и милешевски митрополит Јован, милешевски калуђери могли упутити папи без знања и сагласности свога патријарха. Да ли је могуће да од 140 свештено-монаха, колико их је тада било у

[10] APF, SOCG, vol. 264, f. 310r—313v, 336r—340r.

[11] AV, Reg. Vat. 10, ep. 681.

[12] AV, Fondo Borghese, serie I, vol. 913, f. 157rv, 484r—485v.

[13] APF, SOCG, vol. 433, f. 70rv, 71v.

[14] APF, Acta, vol. 43, f. 195v—197r; SOCG, vol. 440, f. 614rv, 617rv, 615rv; vol. 510, f. 232r—233v.

[15] APF, Scritture riferite nei Congressi, Servia, vol. 1, f. 63rv, 66rv, 64r—65r.

[16] Исто.

Милешеви, нико не би нашао за сходно да га обавести о тако крупној одлуци? Осим тога, Српска патријаршија није била једна хаотична организација, већ добро уређена црква, која је контролисала рад и поступке својих епископа и свештенства и ван граница турске државе. Задивљујуће би било да српски патријарх прати своју паству на територији Хабсбуршке Монархије и Млетачке Републике, постављајући им епископе, а да не зна шта се дешава у манастиру Милешеви који се налазио под његовом непосредном контролом. Да није усмеравао и лично контролисао ове везе, патријарх је имао власт да канонски казни своје калуђере, а да је обелоданио њихов одлазак у Рим, турске власти би их стрпале у затвор или им одредиле теже казне.

Преговори милешевских калуђера са Римом текли су добро све до 1678. године, када су упутили своје последње писмо Конгрегацији за пропаганду вере. Писмо су потписали: милешевски митрополит Јован, архимандрит Димитрије, игуман Павле и духовник Нестор. И овога пута они су се обратили у име верника Србије и Бугарске,[17] дакле у име верника Пећке патријаршије.

Барски надбискуп Андрија Змајевић је њихово писмо најтоплије препоручио, а о њима се изразио бираним речима. Истовремено је пренео њихову жељу да поново упуте у Рим двојицу своје сабраће.[18]

Већајући о писму братије манастира Милешеве од 29. јуна 1678, Конгрегација је на својој генералној седници, одржаној 31. јула 1679, саслушала и оптужбу босанског бискупа Николе против милешевских калуђера. Бискуп их је оптужио да су „шизматици и најгори јеретици", да вуку римокатолике по турским судовима, да продају Турцима црквене сасуде које су добили у Риму.[19]

Ову своју оптужбу босански бискуп ничим не потврђује. Упитани да се о овом питању изјасне, требињски бискуп, дубровачки надбискуп и заповедник Анконе нису чак ни одговорили, јер нису имали шта да кажу против милешевских калуђера.[20]

Оглушивши се чак и о позитивне судове надбискупа Змајевића о калуђерима манастира Милешеве, Конгрегација је решила да им не дâ одобрење да дођу у Рим.[21] О тој својој одлуци она је истог дана обавестила надбискупа Змајевића.[22]

Не само босански бискуп, већ и понеки несавесни фрањевац давали су, у више наврата, погрешне информације о јерархији и свештенству Српске православне цркве.[23] Те

[17] APF, SOCG, vol. 474, f. 523r—524r, 526r—527r.

[18] Исто, f. 525r.

[19] Исто, f. 522rv; Acta, vol. 49, f. 193v—194v. [...]

Dice Mons[ignor] Segretario che del 1671. e 1676. furono mandati due de sudetti Monaci dal loro Abbate p[er] render obedienza à N[ost]ro Sig[no]re à quali fù dato il viatico, mantenuti à spese della S[acra] Cong[regatio]ne in S[an] Girolamo de Schiavoni consideratosi incommodo, che havrebbono in questo Collegio p[er] la diversità de cibi e nel loro ritorno gli furono consegnati un incensiero, Patena, e Calice.

Il Vescovo di Bosna espose poi che li detti Calogeri sono verissimi Scismatici, e pessimi Eretici, et inquietano ne'Tribunali Turcheschi li Cattolici, nè vengono ad altro fine in Roma, che p[er] ottener danari, calici, et altre cose, delle quali poi si burlano, e vendano i Calici à medesimi Turchi, e ne fù scritto prò informatione de costumi di detti Monaci al Vescovo di Tribigni, all' Arcivescovo di Ragusa, et al Governatore d'Ancona le quali non sono capitate.

Rescriptum

Moneatus Archiep[iscopu]s esse pessimos Scismaticos, et ut non accedant ad Urbem, nam nihil dabitur ipsis.

[20] Исто.

[21] Исто.

[22] APF, Lettere della Sacra Congregazione „de Propaganda Fide", vol. 68, f. 54rv.

A Mons[ignor] Arciv[escov]o d'Antivari

B u d u a

Li 31 Lig[lio] 1679

Riferitesi à questi E[minentissimi] S[ignori] le istanze fatte da V[ostra] S[ignoria] per parte de monaci Calogeri, et in specie delli due che desiderano venire qua in Roma, per loro particolar devotione hanno l'E[minenze] loro stimato bene, et opportuno d'avertire V[ostra] S[ignoria] essere d[ett]i Calogeri apparentem[en]te buoni et uniti, mà in effetto pessimi scismatici, scoperti per tali da questa S[acra] Cong[regatio]ne in varie occasioni; Onde quando pure si risolvessero spontaneam[en]te à venire, possono esser sicuri che la med[esim]a S[acra] Cong[regati-on]e non somministrarà nè darà mai loro aiuto, ò sussidio alcuno per non dargli campo di burlarsi de Cattolici, e valersi della loro carità per inquietarli, e molestarli. Si serva però V[ostra] S[ignoria] di questo avviso, et il Sig[no]re la prosperi.

[23] APF, SOCG, vol. 516, f. 1r—2v; Acta, vol. 63, f. 119rv.

појаве су, по жељи и заповести бечког двора, учестале пред бечким ратом и за време бечког рата (1683—1699), да би им Беч у току XVIII и XIX века дао и званичан државни карактер. Тим средствима немачко-римски цар се служио да би лишио Србе значајне међународне подршке коју им је римокатоличка црква могла пружити.

Западноевропске државе су чак и преко штампаних авиза биле упознате да је српски патријарх Арсеније Чарнојевић извео из Србије, јужно од реке Мораве, 30.000 српских војника, ставио их у службу Немачко-римског царства и водио жестоке борбе против Турске Царевине.[24] И насупрот тој чињеници, фрањевац Андрија Драгојловић је, свакако и по наговору аустријских власти, оптужио српског патријарха да, уз помоћ турских власти, прогони римокатолике у Босни. То је било 1693. године, кад је Српска православна црква била разапета између Беча и Цариграда.

Кад су, два века после последњег доласка милешевских калуђера у Рим, захваљујући васпостављању ослобођене од турског јарма Краљевине Србије 1882. године, поново оживеле могућности за преговоре са Светом Столицом, српска јерархија је изразила своје подозрење не према Ватикану, већ према Аустрији. Нишки владика Нестор је 1883. године изјавио:

„Аустрија никада неће дозволити поновно јединство [цркава], јер тада она неће више поседовати једно једино оружје којим се служи да би нас делила — оружје разлике у вери."[25]

Папски изасланик и мисионар у Србији барнабита Ћезаре Тондини је суштински сагледао однос Беча према српском народу и о томе написао следеће:

„Далеко од тога да се идентификује вера са нацијом, у [српским] државним школама се предаје да је српски народ подељен на три вере: православну, католичку и мухамеданску.

То је велики корак. Вера са нацијом је идентификована само преко Саве и Дунава [на територији Хабсбуршке Монархије] и то је дело католичке Аустрије. Исто то Аустрија хоће да спроведе и у Србији, она, потписница Берлинског уговора, да би, највероватније, једног дана могла да каже својој савезници: Ви, Србијо, нисте испунили обавезу коју сте примили на Берлинском конгресу. Услов Ваше независности је била једнакост свих вероисповести пред законом. Али, Ви сте продужили да идентификујете српску националност са православљем и због тога немате више право на независност."[26]

[24] AV, Avvisi, vol. 59, f. 192r.

Extraordinariae Relationes, Num. XXX. Anno 1696. 13. Aprilis

[...]

Vienâ 24. Martii.

Patriarcha seu Archimandrita Rasciae nationis, qui Belgrado quondam expugnato cum 30000. Bulgariae incolis Sacrae Caesareae Majestati homagium praestitit, ex Ungaria huc appulit, suam mentem declarans, non modò se suosque haereditario jure Sacrae Caesareae Majestati subfuturos, verum et cum valida militum exercitatorum 30000. manu pro arbitrio fideliter adfuturos [...]

[25] Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato-Nunziatura di Vienna, vol. 582, f. 440v.

„L'Autriche [...] ne suffrira jamais la réunion [des eglises], car elle ne possederait plus dès lors, la seule arme dont elle se sert pour nous diviser, la différence de religion."

[26] Исто, f. 611v—612r.

P. Tondini, *Barnabite, Ma mission en Serbie et l'article XXXV du Traité de Berlin.* 13 X 1885.

[...]

Dejà dans les écoles du gouvernement, loin d'identifier la religion avec la nationalité, on tien à enseigner que „le peuple serbe se partage en trois croyances: l'orthodoxe, la catholique et la musulmane (народ је српски подељен на три вере: православну, католичку и мухамеданску).

C'est un grand pas; l'identification de la religion avec la nationalité n'a lieu qu'au deça de la Save et du Danube — et c'est l'oeuvre de la catholique Autriche. La même chose l'Autriche cherche de faire en Serbie, elle Signataire du Traité de Berlin, peut-être pour dire un jour à son alliée: Vous, Serbie, n'avez pas tenu les engagements pris dans le Traité de Berlin. C'etait une condition de Votre independance, qu'il y eut en Serbie la parité de tous les cultes devant la loi. Mais Vous avez continué à identifier la nationalité Serbe avec l'Orthodoxie, Vous n'avez plus de droit à l'indépendance."

ПРИЛОЗИ

1

Рим, 30. V 1672.

Извештај о доласку у Рим милешевских калуђера Мојсија и Јеразме.

All'em[inentissi]mo e R[everendissi]mo Sig[nor] il Sig[nor] Card[ina]l Altieri Prefetto della S[acra] Cong[regatio]ne di Propaganda fide

Em[inentissi]mo e R[everendissi]mo Sig[no]re

Erasmo, e Moysè Monaci Serviani or[ator]i devotissimi dell' Em[inen]za V[ost]ra, espongono riverentem[en]te come sono capitati in questa S[acra] Città con ordini de loro Superiori a fine di visitare et adorare i venerabili Santuarij di essa, e di conoscere presentialm[en]te lo stato spirituale di questa Chiesa Capo, e Maestra dell'altre; onde si possono prendere i dovuti motivi d'unirsi con lei nella carità Christiana, e portare volentieri il soave giogo dell'ossequio, e sommissione dovuta a questa S[anta] Sede da tutti i fedeli, a fine di che danno all'incontro notitia all'Em[inen]za V[ost]ra di se stessi, e del loro Monasterio posto nella parte occidentale del Regno di Servia, in luogo detto Miloscevo numeroso di 140 religiosi militanti sotto la regola di S[an] Basilio di rito Greco essercitato in Lingua Sclava nelle Liturgie et altri offitij Divini p[er] antica concessione di Papa Giovanni 8°. I loro sentim[en]ti in materia di religione sono afatto conformi alla formula della professione della fede, fatta ultimam[en]te in mano del P[ad]re Comiss[ari]o di S[an] Offitio; E non sono loro note le sottogliezze controverse da molti Greci di Lingua, e rito, da quali ambiscono d'essere distintam[en]te considerati, e che il med[esi]mo si faccia di tutti i popoli del Regno di Servia, ove assieme con la Bulgaria camina il med[esi]mo rito, e Lingua; et è paese sopra il quale (chiamato già col solo nome Bulgaria) è stata l'antica, e celebre lite frà la Sede Romana, e quella di Constantinopoli, a quale di esse n'apartenesse il governo Spirituale. E p[er]chè in detto paese vi è grandissima moltitudine di Christiani rozzi di letteratura, et ignari afatto delle diferenze, che possono rendere meno sincera la loro credenza, vengono à porgere copiosa materia alla Santa aplicatione dell'Em[inen]za V[ost]ra à benefitio della religione, ne paesi degl'infedeli. Supplicano p[er] tanto essi or[ator]i riverentem[en]te l'Em[inen]za V[ost]ra à degnarsi di gradire quest' atti del loro humilissimo ossequio, e darne loro qualche segno che gli serva p[er] consolatione, et aiuto in qualche parte di questo loro peregrinaggio.

E p[er]chè la Cong[regatio]ne de Propaganda fide non è p[er] tenersi sino al mese di Giugno, e li detti or[ator]i hanno fretta di tornare al loro Monasterio, Supplicano V[ostra] Em[inen]za à degnarsi di dar sopra questo ordini che pareranno espedienti alla sua somma prudenza.

На полеђини овог писма је нотирано да о милешевским калуђерима треба да разговара секретар Конгрегације за пропаганду вере Балдески »Mons[ignor] Baldeschi ne parli«.

Префект Конгрегације је 30. маја 1672. президијално решио да се калуђерима манастира Милешеве Мојсију и Јеразму додели 20 скуда.

»Die 30 Maij 1672

Dentur Oratoribus scuta quindecim, et alia quinque impendantur in rebus devotionis«.

APF, SOCG, vol. 433, f. 70rv, 71v.

2

Манастир Милешева, 6. XII 1676.

Ориїинално ӣисмо које су миѿройолиѿ милешевски Јован, архимандриѿ Висарион, иїуман Павле и духовник Несѿор уӣуѿили ӣаӣи Клименѿу X (иѿалијански ӣревод: APF, Scritture riferite nei Congressi, Servia, vol. I, f. 63rv, 66rv).

Превисокомꙋ и преꙋзвишеномꙋ и предивномꙋ и преѿсвещеномꙋ ѿ вишнѥга промисла бг҃онзаброномꙋ ӑпостолꙋ Петрꙋ равнопрестолъномꙋ, ѿ Исꙋкръста ключемъ дарованомꙋ раздрешити грехи на небеси и на земли по заповеди господина нашего Исꙋкръста пастиремъ пастирꙋ Исꙋкръста ꙋчителюмъ ꙋчителю, наставникомъ наставниче съ анъђели беседиши велики решителю словеснихъ ѿваца стада Исꙋкръстова дивни господине папѿ.

Клименто Десети праведное сꙋнце велике свете и свещене цр҃кве ѿбладающомꙋ западною и источъною и южною и северъною страною ѿ Господи радовати се ꙋ многа лиета.

Потомъ преꙋзвишенима и препощованима и сваке части и частне фале достоинима господи гарденаромъ ѿ закона кръстїанскога ꙋ Рїимꙋ.

Памети наше много смꙋћене находимо видећи пꙋкъ Божїи ѿ Серъвие подъ силꙋ неверъни много се сви ѿвеселисмо ради говора кога намъ е примиѿ алити дониѿ синъ ѿвога манастира нашъ прелюбленїи братъ Моисеи Контовићъ ѿ доброга и спсенога живълена ꙋ комꙋ кралюе ѿва римъска цр҃ква по заповиеди ѿвога пресветога и преблаженога папе Климента Десетога. Ни се можемо наситити ни исчꙋдити чꙋвши добре гласе кое ни приноси ѿ величанства и ѿ можанства ѿ града и ѿ свете цр҃кве ѿ пꙋка ѿ пониженства ѿ редовника негъ що наивеће ѿ велике моꙋдрости и свечанъства ѿ светога ѿца папе навластито приказꙋюћи нами мꙋдре заповиеди с коиωмъ влада не теке с томъ само него све цр҃кве по свиетꙋ кое мꙋ сꙋ препорꙋчене по Исꙋкръстꙋ ꙋ ωниехъ риечи каде мꙋ рече паси ѿвце мое. Зато смо и разꙋмиели начинъ кои се држи ꙋ та места на ѿслꙋжене ѿвога божиега закона ради слꙋжбе кою чине ѿнизи гарденали блаженъство негово и дрꙋзи редовници, на властито ѿни кои настое за нашꙋ светꙋ вирꙋ за ꙋздръжати нетакнꙋто и неѿскврънено подъ криломъ дрꙋге господе кръстиꙗнство. За ꙋздръжати ꙋ миеста неподложна ће неприꙗтелима кои ствари међꙋ нама не знадꙋ ради незнаниехъ. Чинили смо такођеръ и спаметно промислили наꙋкъ ѿ въере кои чине ѿ негова блаженства и ѿ дрꙋгога пꙋка кои мꙋ е подложанъ кои начинъ ѿ истога брата нашега истога дрꙋга такођеръ ми ꙋчинисмо и наћосмо да тако и ми свеколико въерꙋемꙋ що се находи ꙋ та исти наꙋкъ иста ѿтаинъства Свете Троице исто пришаство ѿ исте мꙋке Исꙋкръстове ѿца господина нашего ѿкꙋпителꙗ све що цр҃ква римъска въерꙋе нашъли смо да и ми въерꙋемꙋ. Размислюећи ѿве ствари веѿма се чꙋдимо бꙋдꙋћи една међꙋ нами въера да ние и една међꙋ нами и любовъ, кою ни заповида Исꙋкръстъ да смо едне исповиеди. И плачемо се нашиехъ гриеха ради кога е потребно да исходи ѿва нескладъ. Не бꙋдꙋћи ми настоꙗли животовати како е потребно него како ние нами мило било не размислаюћи ми на потребꙋ ѿ нашихъ дꙋша и на спасение кое ни има прити ѿ ωнога кои миесто дръжи светога Петра комꙋ Господинъ рече ти кадъ бꙋде покори потврьди твою браћꙋ. Ꙗ неприꙗтели ѿни комꙋ е свечеръ миръ немиѿ биω послие међꙋ истокомъ и западомъ. Ѿно слово кое пакъ Дꙋхъ Свети и римъмски папа мꙋдрости находи свелико въерꙋемо. И летꙋръћие нашега начина ѿ васъ потвръђене такођеръ ваше ѿ насъ ми твръдимо и ѿно що све римъска цр҃ква ѿ Дꙋха Светога говори такођеръ ми въерꙋемо що дакле ѿно що међꙋ нами стала нескладостъ ние дрꙋго него наши велики гриси не находећи се лиевъше ствари ѿ мира и любави кою намъ прелюбими ꙋченикъ толикачи похвали бꙋдꙋћи ѿ мещра повалена била ꙋзидꙋюћи на небеса. Ми дакле свꙋћени с трꙋбомъ светога Павла ѿ сна пробꙋђени. По дневи хоћемо ходити и погръдити даре небеске ꙋ мирꙋ и ꙋгодити послꙋшаюћи

свеколико що римски папа бȣде ни заповиедати и исповиедамо га како исповиедамо да естъ глава ѿ цр҃кве божие и све що ни ȣзрече ѿвъслȣжевати како е достоино и како праве ѿвце ходити за своиемъ пастиромъ. Потомъ тога са више що ни заповида Исȣкръстъ чȣемо се ѿ разȣмȣ люцкомȣ протестати ере е прилика да мани веħемȣ и мȣдриемȣ поставише. И зато се ȣздамо како сȣ ваше старъешине ȣ пръва времена чинили да ħете и ви сада с нами ѿвслȣживати и чинити да и ми имамо ѿви диѿ кои ȣжива света цр҃ква католичанска ѿ ȣчена и мȣдрости светога ѿца папе римъскога и да намъ се ȣдиели ѿни невески дарови кои се дариваю дрȣгомȣ пȣкȣ кръстиꙗнъскомȣ. Ради тога молимо много ȣмелено ваше преȣзвишено господство да настоите съ свиемъ начиномъ ȣздръжати диѿ ѿваца Исȣкръстовиехъ кои се находе ȣ Серъви и ȣ Блгари бȣдȣħи ми достоини имати таке наȣчителие како ѿцъ ѿбители постави да съхраните бȣдȣħи ѿвди множаство велико ако ȣзнастоите многоти ħете добра ȣчинити и много ħете дȣша ȣ кралиевство привести и послати. Дакле не можемо виеровати да ваша превелика доброта неħете поманкати да имамо и ми ѿни диѿ кои имаю све дрȣге цр҃кве и градови и да ħете намъ ȣдиелити ѿнȣ помоħъ кою любезниво подаете свемȣ свитȣ и да ни неħете ѿставити како невъеръне него да ħете се смиловати на насъ и промислити нашиема потребама како воле бȣдете виħети и размислити да е потребно нами и Бог ви ȣ милости и ȣ господствȣ подръжаѿ. Много лиета амин.

Ми саборомъ калȣħери ѿ Милешева манастира ѿ саръвске землие пишемо нашȣ пониженȣ слȣжбȣ много ȣмилено и понизно и молимо Господина Бога и светȣ пречистȣ девицȣ Марию и Сина не Господина нашего Исȣкръста за ваше свиетло господство:

Писа се на ҂а҃.х҃.ѻ҃.ѕ҃. месеца децембра дн҃ъ ѕ҃. ȣ манастирȣ Милешевȣ митрополить Їѿань и архима͑ан͑рить Висарїѿ. Їгума͑нь Павль и дӯховникь Нектарїе.

Превисокомȣ и преȣзвишеномȣ и предивномȣ и прѿсвеħеномȣ ѿ вишнега промисла. Богоизбраномȣ апостолȣ Петрȣ равнопрестолньномȣ ѿ Исȣкръста ключемъ дарованномȣ свиетломȣ и светомȣ ѿцȣ папи ȣ преѿсвеħене рȣке да се дадетъ.

ȣ стари градъ Римъ.
Под печатомъ нерȣшима.

APF, Scritture riferite nei Congressi, Servia, vol. 1, f. 64r—65r.

Италијански превод писма које су митрополит Јован, архимандрит Висарион, игуман Павле и исповедник Нестор упутили папи Клименту X (оригинал: APF, Scritture riferite nei Congressi, Servia, vol. 1, f. 64r—65r).

All'altissimo e preeccelso Massimo e Santissimo dall'Eterna Sapientia di Dio, il più scelto Apostolo Pietro, meritam[en]te il più degno da Christo dottato con le chiavi di Pietro p[er] assolutione di peccati in Cielo, et in Terra, per ordine di Christo N[ost]ro Sig[no]re, Pastore de Pastori di Christo, Maestro de Maestri, Superiore de superiori, quale parla con li Angeli, Gran Condottiere Slavonico delle peccorelle del Gregge di Christo, Divinissimo P[ad]re Papa.

Clemente X⁰, vero il sole della grande, e santa, e santificata Chiesa Romana, Governator Supremo dell'Occidente, Oriente, Mezzogiorno, e Tramontana, rallegrandosi da parte di Christo p[er] molti anni.

E con questo all'Emin[entissi]mi et honoratissimi meritevolissimi d'ogni honore, e ringratiamento Sig[no]ri Cardinali della Fede Christiana in Roma.

Troviamo le menti nostre molto confuse, vedendo il Popolo di Dio della Servia sotto la forza dell'Infedeli, assai si siamo tutti rallegrati p[er] la Nova, che ne hà portato il figliolo di questo monasterio Nostro Amatissimo fratello Moise Conti del bono e salutifero vivere nel

quale regna cotesta Romana Chiesa p[er] il comando di cotesto Santissimo e Beatissimo Papa Clemente X ne si potiamo satiare, ne maravigliare abastanza sentendo bone nove, che ne hà portato della grandezza e della potenza della Città, e della Santa Chiesa, del Popolo, et humiltà de Religiosi; ma sopra tutto della gran Sapienza, e Santità del Santo Padre Papa, imparticolare spiegando à Noi li savij commandi con li quali governa non solo una ma tutte le Chiese del Mondo, le quali gli sono raccomandate da Chiisto, con le sue parole quando gli disse: pasci le mie peccorelle. Per questo habbiamo inteso il costume, che si osserva in coteste parti p[er] servitio di questa Divina fede, per servitio, che prestano cotesti Cardinali alla Beatitudine V[ost]ra, e gli altri religiosi, particolarm[en]te quelli, che attendono p[er] la propagat[io]ne della nostia Santa Fede, per mantener intatto, e vergine sotto l'ala dell'altra Sig[no]ria il Christianesmo, per unirli ne' loughi soggetti alli Nemici, quali non sanno trà di noi le cose p[er] l'ignoranza, habbiamo fatto così, e pensato prudentem[en]te il documento della Fede che fanno della V[ost]ra Beatit[ud]ine, e dell'altro Popolo, q[ua]le gli è soggetto, qual documento dato dall'istesso fratello nostro, e compagno, così ancora habbiamo noi fatto, e trovato, che così tutti noi crediamo quello si trova in cotesto istesso documento, e Dogmi della Santa Trinitâ, e l'istessa venuta della passione di Chnsto, P[ad]re, Sig[no]r N[ost]ro Redentore, tutto quello la Chiesa Romana crede habbiamo trovato, che ancor noi crediamo.

Ripensando questo assai si maravigliamo, essendo tra di Noi una sola fede, che non sia trà di noi un affetto, come ne commanda Christo, acciò siamo d'una confessione.

Conpiangiamo li nostri peccati p[er] causa di che è necessario nasca questa dissunione non havendo noi procuiato vivere come bisogna; mà come à Noi è piacciuto, non considerando il bisôgno dell'Anime nostre per la salute che hà da venire da quello che siede in luogo di S[an] Pietro, al quale il Sig[no]re disse: E Tu quando sarà, ammonisci, confermi li tuoi fratelli, e Nemici, quelli che non hanno amato la pace trà l'oriente, e l'occidente. Quella Sacra Scrittura, che lo Spirito Santo, e Papa Romano Savio approvano tutto quanto crediamo, e le Liturgie del nostro Rito da Voi Autenticate, con le Vòstre Noi autentichiamo, e tutto quello, che parla la Santa Chiesa Romana dello Spirito Santo così noi crediamo. Per tanto la disunione, che è stata tra di Noi, non è altro, se non li nostri grandi peccati, non trovandosi cosa migliore della pace, e charità, che l'amantissimo Discepolo ne hà lodato tante volte, essendo quésta stata approvata dal M[aest]ro salendo al Cielo. Per tanto risvegliati noi dalla Tromba di S[an] Paolo, e con questa svegliati caminaremo p[er] la luce del giorno, e abbracciaremo li doni del Cielo, in pace, et incontraremo la volontà, obbedendo tutto quello, che il Papa Romano ne comandarà, lo confessiamo, come confessiamo, che lui è capo della Chiesa di Dio, e tutto quello lui diià obbediremo come è dovere, e come vere peccorelle andaremo dietro il suo Pastore. Per questo d'avantaggio tutto quello commanda à Noi Christo si dichiaiiamo p[er] intelligenza (da huomini da bene) protestare p[er]chè è dovere, che al più grande, et al più sapiente si subbordini, e per questo confidiamo si come Anticam[en]te li Vostri predecessori hanno fatto così ancora Voi con Noi corrisponderete, e farete, che noi ancora habbiamo quella parte, che gode Santa Chiesa Chatolica, Ammaestrata saviamente dalla prudenza del Padre Santo Papa Romano, e che si partecipino ancora à Noi quelli doni del Cielo, che si donano ad altri Popoli Christiani. Per questo humilm[en]te prephiamo V[ost]ra preeccelsa Sig[no]ria che procuriate p[er] tutti i modi di unire la parte delle peccorelle di Christo, che si trovano in Servia, e Bulgaria, essendo Noi degni havere simili maestri come Padre Universale, aver'detto che si salvino queste Anime essendo grande Popolo, se attenderete farete del gran bene e gran numero d'Anime condurrete in Paradiso, e mandarete: perchè non potiamo credere, che Vostra gran bontà mancarà, che habbiamo ancora Noi quella parte, che hanno tutte l'altre Chiese, e Città, e che à Noi inpartirete quell'aiuto, quale caritatevolm[en]te distribuite à tutto il mondo, e che non ci abbandonarete come Infedeli, se non che haverete misericordia di Noi, e provederete alli nostri bisogni, come meglio vi parerà, e cognoscerete esser necessario p[er] noi, et Iddio vi conservi nella Misericordia, e Sig[no]ria p[er] molt'anni. Amin.

Noi con il Sinodo de Callogeri di Millescevo Monasterio di Servia scriviamo la Nostra ossequiosa Servitù humilissim[amen]te e devotissim[amen]te preghiamo il Sig[no]r Iddio, e la Santa purissima, e Vergine Maria, et il suo figliuolo Sig[nor] Nostro Giesù Christo p[er] V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma.

Scrissesi li 6 Decembre 1676 nel Monasterio di Millescevo.

loco + sigilli

Metropolita Giovanni, Archimandrita Bessarione, Iguman (cioè Superiore) Paolo, e Confessore Nestorio.

APF, Scritture riferite nei Congressi, Servia, vol. 1, f. 63rv, 66rv.

3

Пропратно писмо Андрије Змајевића, надбискупа барског, којим препоручује калуђере манастира Милешеве и истовремено шаље њихово писмо (Вид. APF, SOCG, vol. 474, f. 523r—524r).

Ill[ustrassi]mo, e Rev[erendissi]mo Sig[nor] mio, S[igno]re, e P[ad]ron Col[endissi]mo

La qui inclusa lettera per la Sac[ra] Congreg[atio]ne mi vien inviata con un messo à posta da Miloscevo Monasterio di Rito Greco il più principale del Regno di Servia; dandomi aviso q[ue]lli Monaci che bramavano due di loro transferirsi alle divot[io]ni di quei Santi Luochi di Roma, come furno alcuni altri puochi anni sono: E ricercavano da me à tal fine lett[er]e di raccomandat[io]ne. Non sapendo io come si portorno altre volte, che furno colà se bene gl'ho esperimentati buoni Religiosi bramosi di viver nell'unione con la Santa Romana Chiesa, gl'ho trattenuti sino gl'ordini di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma, con dirli che non era tempo proprio di far quel viaggio. Dalla loro med[esim]a lett[er]a potrà vedere V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma quale è il loro desiderio: e per mio governo dar ord[in]e cio che devo fare con med[esi]mi Religiosi per servir come devo la Sac[ra] Cong[regatio]ne, et in particolar V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma alla quale bacciando riverentem[en]te le mani qui resto

Di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma e Rev[erendissi]ma
Devot[issi]mo et Oblig[atissi]mo Ser[vito]re
And[re]a Zmaievich Arcivesc[ov]o d'Antivari.

Budua li 13 8bre 1678.

APF, SOCG, vol. 474, f. 525r.

4

Манастир Милешева, 29. VI 1678.

Оригинално писмо које су милешевски митрополит Јован, архимандрит Димитрије, игуман Павле, духовник Некгарије и „вас сабор и братија" манастира Милешеве упутили Конгрегацији за пропаганду вере у Риму (италијански превод: APF, SOCG, vol. 474, f. 526r—527r).

† **Прѣвзвишенима и прѣпоштованима сваке части и часне фале достоинима. Господи гардѣнали ѿ закона кръстиꙗнскога у Риму. свему събору памети наше много смућене находимо**

се видеħи пꙋкъ божїи ѿ Серъвие по силꙋ неверъних. Пак се сви много ѿвеселисмо ради говора кои намъ принесе али донесе синъ ѿвога монастира нашъ прелюбими братъ Моисеи Контовић ѿ доброга и спасенога живълена ꙋ комꙋ кралюе ѿва римска цр҃ква ѿ заповеди ѿвога пресвиетлога и преблаженога папе Клименте Десетога. Ни се можемо наситити чꙋюħи добре гласе кое ни принесе ѿ величанства и множества ѿ града ѿ свете цркве ѿ пꙋка ѿ пониженства редовника него що наиbеħе. Ѿ велике мꙋдрости и ѿ свечанства. Ѿ светога ѿца папе [навластито приказꙋюħи нами мꙋдре заповиеди с коиѡмъ влада не теке с томъ само него све цр҃кве по свиетꙋ кое мꙋ сꙋ препорꙋчене по Исꙋкр҃тꙋ. Ꙋ ѡне риечи каде мꙋ рече паси овце мое. Зато смо разꙋмиели начинъ кои се дръжи ꙋ та миеста на ѿслꙋжене ѿвога божиега закона ради слꙋжбе кою чине ѡни гарденали. Блаженство негово и дрꙋзи редовници навластито ѿни кои настое за нашꙋ светꙋ въерꙋ за ꙋздръжати нетакновено и нескврънo подъ криломъ дрꙋге господе кръстиꙗнске за ꙋздръжати ꙋ места подложна где неприꙗтели кое ствари меħꙋ нами не знадꙋ. Ради незнание чинили смо такоħеръ испаметно промислили наꙋкъ ѿ вере кою чине ѿ негова блаженства и ѿ дрꙋгаго пꙋка кои мꙋ е подложанъ кои начинъ ѿ нашега брата истога дрꙋга такоħеръ бꙋдꙋħи ꙋчинили и нашли смо да тако имъ свеколико връшимо що се находи ꙋ таинства наꙋкъ иста ѿ таинства Ст҃е Троице исто пришанство ѿ мꙋке Исꙋкръстове Ѿца Господина нашега Ѿкꙋпителꙗ. И све що цр҃ква римска въерꙋе нашли смо да и ми въерꙋемо размишлꙗюħи. Ѿве ствари веома се чꙋдимо бꙋдꙋħи една меħꙋ нами въера. Да ниедна меħꙋ нами и любавъ и како ни заповиеда Исꙋкръстъ да смо едни. Исповиедамо и плачемо наше гриехе ради кога потребно е да исходи ѿва нескладa не бꙋдꙋħи ми настоꙗли живети како е потребно него како ние [нама мило било. Не смишлꙗюħи ми на потребꙋ ѿ нашихъ дꙋша и на спасене кое намъ има прити ѿ ѿнога кои место дръжи светога Петра комꙋ Господинъ рече и ти кадъ бꙋде покори потврьди твою браħꙋ. Неприꙗтели ѿни кои мꙋ е свечера миръ немио биѿ послие меħꙋ истока и запада ѡно слово кое пакъ Дꙋхъ Свети и римски папа мꙋдрости находи свеколико въерꙋемо и летꙋрħие наше и нашъ начинъ ѿ васъ похваленъ и потврьħенъ такоħеръ вашъ ѿ насъ ѡно що све римска цр҃ква ѿ Дꙋха Светога говори тако и ми въерꙋемо говорити що що дакле ѡно що е меħꙋ нами ставла нескладъ и не дрꙋго него наши велики греси не находеħи се лепше ствари ѿ мира и любави кою прелюбими ꙋченикъ повали толико бꙋдꙋħи ѿ мещра повелена била ꙋзидꙋħи на нбса ми дакле звꙋħени с трꙋбомъ светога Павла ѿ сна пробꙋħени по дневи хоħемо ходити и погрълити дари нбеске ꙋ мирꙋ Господина послꙋшаюħи свеколико що римски папа бꙋде ни заповиедаѿ и исповиедаюħи га како исповиедамо да естъ глава ѿ цркве бж҃ие и све що ни ꙋзрече ѿслꙋжевати како е достоино и како праве ѡвце ходити за своиемъ пастиромъ. Потомъ тога савише що ни заповиеда Исꙋкръстъ: чꙋемо се ꙋ разꙋмꙋ лꙋцкога потеса ере е прилежно дамани веħꙋмꙋ и мꙋдромꙋ поставише. И зато се ꙋздамо како сꙋ ваши стари чинили да ħете и ви сада с нами ѿлꙋчевати и чинити да и ми имамо ѿви диѿ кои ꙋжива света цр҃ква католичанска. Ѿ ꙋчениꙗ и мꙋдрости светога ѿца папе римскога да намъ се ꙋдиеле ѿни небески дарови кои се дариваю дрꙋгомꙋ пꙋкꙋ и свиетꙋ кръстиꙗнскомꙋ. Ради тога молимо много ꙋмилено и ꙋзвишено и преꙋзвишено господство да настоите съ свиемъ начиномъ ꙋздръжати диѿ ѡваца Исꙋкръстовиехъ кое се находе ꙋ Серъви и ꙋ Бльгари бꙋдꙋħи ми достоини имати такое наꙋчителе. Како ѿцъ ѿбители поставивъши да съхраните бꙋдꙋħи ѿвди множаство велико ако ꙋзнастоите много ħете добра ꙋчинити и много ħете дꙋша ꙋ кралевъство привести и послати. Дакле не можемо веровати да ваша превелика доброта да неħете познати да имамо и ми ѿни диѿ кои имаю све дрꙋге цр҃кве и градови и да ħете намъ ꙋдиелити ѿнꙋ помоħъ кою любезниво подаете све свиетꙋ да насъ неħете ѿставити како невъеръне него да ħете се смиловати на ни и провиħети нашима потребима како бꙋдете боле виħети и разꙋмиети да е потребно нами и Богъ ꙋ милости и господствꙋ подръжи васъ. Ми калꙋħери саборъно ѿ монастира Милешеве ѿ сарбске земле пишемо нашꙋ пониженꙋ слꙋжбꙋ много ꙋмилено и понижно ваше преꙋзвишено господство и молимо Господина

Бога и пречистѹю Матерь и Сина не Господина нашего Исѹкръста за ваше презѹзвишено господство.

Митрополить Иѡань
ахримандрить Димитрие
игѹмень Павалъ
дѹховникъ Нектарие
и въса саборъ и братиа.

Писа се месеца иѹниа дань двадесеть и девети:
на светаго апⷭ҇тола Петра ѹ Милешевѹ на ҂а҃.х҃.д҃.и҃.

Да се преда ѹ презѹзвишене и препощоване и сваке части достоине фале господи гардинали и свемѹ сборѹ римскомѹ кръстиꙗнскога закона.
ѹ рѹке:

APF, SOCG, vol. 474, f. 523r—524r.

Италијански превод писма које су калуђери манастира Милешеве послали Конгрегацији за пропаганду вере у Риму (оригинал: APF, SOCG, vol. 474, f. 523r—524r).

All'Emin[entissi]mi, e Rev[erendissi]mi, e d'ogni honore, et honorato ringratiam[en]to degnissimi Sig[no]ri Cardianli, et à tutta la Congreg[ation]e della Professione, e rito Christiano in Roma.

Ritroviamo le nostre menti molto confuse per il Popolo di Dio della Servia, che si trova sotto la forza dell'Infedeli. Doppo tutti si siamo molto rallegrati per il ragionam[en]to, che ne portò il Figliolo di questo Monastero N[ost]ro Amantissimo Fratello Moise Contovich del buono, et saluatre vivere nel quale regna cotesta Chiesa Romana per il Commando di questo chiarissimo, et Beatis[si]mo Papa Clemente X ne si potiamo satiare in sentire la buona famma, che ne portò della grandezza, e Potenza della Città di S[anta] Chiesa, della Sapienza, e veneratione de Religiosi, e sopra tutto della gran Prudenza, e Santità del S[anto] Papa, imparticolare dimostrando à noi li prudenti Ordini, con li quali governa non solo coteste, ma tutte le Chiese che li sono raccomandate da Christo con quelle parole quando li disse pasci le mie pecorelle: p[er] questo habbiamo inteso il Stile, che si tiene in cotesti Paesi in Servitio di questo Culto Divino, per l'assistenza che dimostrano li Cardinali, e Sua Beatitud[in]e con l'altri Religiosi, imparticolari quelli, che invigilano alli bisogni della S[anta] Fede, p[er] conservarla Santa, et incorrota sotto l'auspicij d'altri Principi Christiani, e p[er] mantenerla in Paesi Stranieri, dove sono li nemici, quali cose trà di noi non intendono p[er] l'ignoranza.

Habbiamo fatto, e prudentem[en]te considerato la Professione della Fede, come fanno di Sua Beatitud[in]e, e dell'altro Popolo, che l'è commesso. Qual professione havendo noi intesa dall'istesso nostro Fratello, e compagno, troviamo, che crediamo tutto quello, che si ritrova delli Misterij della Santissima Trinità, dell'Incarnat[ion]e, e Passione di Christo N[ost]ro Padre, e Redentore, e tutto quello la Chiesa Romana crede habbiamo trovato, che ancor noi professiamo. Considerando queste cose si maravigliamo assai, che essendo una Fede trà di noi non sia anco una Charità, e come ci commandò Christo, che siamo uniti. Confessiamo, e piangiamo i nostri peccati, p[er] causa de quali bisogna, che nasca questa discensione, non havendo noi atteso à vivera come bisognava, mà come à noi è piaciuto, non considerando il bisogno dell'Anime nostre, e la Salute, che dobbiamo ricevere dà quello che tiene il luoco di S[an] Pietro, cui il Sig[nore] disse, e tutto quando sarà di bisogno conferma li tuoi Fratelli. Il Nemico, che hà in ordio la Pace seminò trà l'oriente, et l'occidente quel male, che poi causò varie discensioni; Quella lettera poi che lo Spirito S[anto] e Papa Romano con la sua prudenza approvano, tutto

crediamo, e le nostre liturgie e riti dà loro approvati, e li vostri da noi, tutto quello la Chiesa Romana parla dello Spirito S[anto] noi ancora crediamo, poi che la disunione che è stata trà di noi, non è altro se non li nostri gran peccati, non trovandosi cosa più bella della pace, e charità, come l'amantissimo discepolo ci insegna, essendone stata raccomandata tanto dal Maestro, quando salì al Cielo. Noi per tanto svegliati dalla Tromba di S[an] Paolo vogliamo caminare nella luce, et abbracciar li doni del Cielo nella Pace del Sig[no]re con adempire tutto quello, che il Papa Romano ne commandarà, e confessarlo, come confessiamo Capo della Chiesa di Dio, e tutto quello che egli ordinarà adempire, come è dovere, e come vere pecorelle seguir il suo Pastore, anco più di quello hà comandato Christo. Sentendoci noi obligati dalla retta ragione, perchè è dovere che l'Inferiore si subordini al Superiore è più prudente; E per questo speriamo, che si come li vostri vecchi hanno fatto, così anco faranno loro altri adesso, e pratticaranno con noi, con farne parte delle giatie della Chiesa Catholica, mediante la prudenza, e sapienza del S[anto] Padre Papa Romano, e participaremo di quelli doni Spirituali che si dispensano ad altri Popoli del mondo Christiano. Per questo supplichiamo humilm[en]te l'Eminenze V[ost]re, che s'adoprino con ogni potere, custodire la parte delle pecorelle di Christo, che si trovano in Servia, e Bulgaria, essendo noi degni havere tali maestri, come deputati dal Padre di Famiglia per conservatione per esser qui messe grande, e se attenderete farete di gian bene, e salvarete gran'anime. Ne potiamo credere, che la vostra gran bontà non sia per conoscere il bisogno, che habbiamo, come hanno tutte l'altre Chiese, e Città, e che impartirete charitatevolm[en]te à noi quella parte d'agiuti che si distribuiscono à tutto il mondo, ne che ci abandonerete come Infedeli, ma haverete misericordia di noi, e provederete alli nostri bisogni, come meglio vi parerà, e conoscerete esser necessario, e volontà di Dio, quale vi conservi in cotesta Sig[no]ria.

Noi Calugeri della Congreg[ation]e del Monasterio di Miloscevo di Servia scriviamo la nostra devota Servitù, humilissim[amen]te et riverentissim[amen]te all'Em[inen]ze V[ost]re, e preghiamo il Sig[nor] Iddio, la Purissima Madre, e Figlio suo Sig[nor] N[ost]ro Giesù Christo per l'Eminenze V[ost]re Metropolita Giovanni, Archimandrita Demetrio, Iguman cioè Guardiano, ò Priore Paolo, Confessor Nestorio, e tutti li fratelli della Congrag[atione].

Si scrisse nel mese di Giugno li 29 nel giorno del S[an] Apostolo Pietro in Milosevo del 1678.

La soprascritta della Lettera si traduce in questo modo.

Che si dia all'Em[inentissi]mi, e Rev[erendissi]mi, e d'ogni honore, et meritevole ringratiam[en]to degni Cardinali, et à tutta la Congreg[ation]e Romana della professione Christiana. In Roma.

APF, SOCG, vol. 474, f. 526r—527r.

MILEŠEVA ET LA CURIE ROMAINE DU RÉTABLISSEMENT DU PATRIARCAT DE PEĆ A L'EXODE

MARKO JAČOV

Les relations directes ou indirectes du monastère de Mileševa avec le Saint Siège datent du XIII^{e} siècle. Ceci s'explique par le fait que St. Sava, que le clergé catholique considérait aussi comme un saint, y était enterré et qu'ils venaient s'incliner sur sa tombe.

Immédiatement après la restauration du patriarcat de Peć, en 1557, les moines de Mileševa ont élevé leurs relations avec le Saint Siège au rang de relations entre deux églises autocéphales. Ils pouvaient le faire parce que leur monastère était à l'époque le centre spirituel et culturel représentatif du peuple serbe et qu'ils étaient eux-mêmes les moines les plus instruits de Serbie. Les relations entre Mileševa et le Saint Siège atteignent leur apogée du temps du patriarche Arsenije Čarnojević. Elles furent interrompues par l'exode de 1690 des Serbes en Autriche, conduite par Arsenije Čarnojević, qui emmena avec lui 30.000 guerriers serbes avec les membres de leurs familles.

La cour impériale de Vienne interdit alors au patriarche de continuer ses bonnes relations avec le Saint Siège pour avoir les mains libres et disposer à son gré du sort des Serbes sur le territoire de l'Autriche. C'est dans ce sens que Cesare Tondini, missionnaire et nonce du pape en Serbie a soumis son rapport au Saint Siège.

ДВЕ ПОВЕЉЕ ВЛАШКИХ ВЛАДАРА МАНАСТИРУ МИЛЕШЕВИ ИЗ XVII ВЕКА

ЉУБОМИР КОТАРЧИЋ

Две повеље влашких владара, Радула Леона[1] из 1665. и Шербана Кантакузена Басарабе[2] из 1680. године манастиру Милешеви, потврђују духовно јединство и вишевековну узајамну помоћ двају суседних народа — српског и румунског. То јединство, или ако га слободније можемо назвати „Балканском духовном заједницом", формира се кроз исихазам и његово продирање у све делове Балканског полуострва у другој половини 14. века.[3] Исихазам, својим свеправославним обележјем, надлокалном и наднационалном ширином, поставља темеље за то заједничко духовно и културно узрастање балканских народа. Истакнути представник овог покрета Никодим Тисмански, код нас познат и као Поп Никодим Грчић, први је утемељивач духовних и културних односа између Срба и Румуна.[4] Био је српско-грчког рода, учествовао је у измирењу између српске и византијске цркве 1375. године, а потом одлази у североисточне крајеве Србије и подиже два манастира у Неготинској крајини, Вратну и Манастирицу. Затим са једним бројем својих ученика прелази у Влашку (данашња Румунија), оснива манастире Водицу и Тисманау, организује прву школу словенске и влашке преписивачке делатности на овој територији. Његови ученици продиру даље у Молдавију и оснивају манастир Нијамц, најпознатије средиште монашке заједнице у овој румунској кнежевини. Синаита и светогорски исихаста Никодим Тисманаски, с правом прозвани „румунским просветитељем", рођен у Македонији, од оца Грка и мајке Српкиње, осећао се „Еванђељем подједнако и Грк и Србин и Румун, јер не гледаше на телесно порекло своје, него на благодатну светост и богоугод-

[1] Радул Леон 1664—1669. дошао је на престо после Григорија Гике, и као присталица грчке странке убрзо је стекао непријатеље у појединим влашким бољарима. Мада је касније покушао да промени свој став, то му није ништа помогло. Султан — имајући у виду опште стање у земљи — приморао га је на оставку, а народу дозволио да себи изабере новог господара (*Enciclopedia Română*, том III, Sibiiu 1904, стр. 721).

[2] Шербан Кантакузен Басараб 1678—1688. год. показао се као врло мудар и способан владар. Свесрдно се залагао на пољу просвете. Отворио је у Букурешту прву румунску школу, помагао је штампање црквених књига (у његово време преведена је Библија на румунски језик). Преуредио је и повећао је војску. После пораза Турака под Бечом 1683. год. влашки војвода је размишљао о обнови Византије. О томе значајан је рад, Dan Ionescu-a, *The ideal of the restoration of the Byzantine Empire during the reign Şerban Cantacuzino* (1678—1688), Revue des Études sud-est européennes, том 12, Nr. 4, Bucureşti 1974, стр. 523—534, *Enciclopedia Română*, том I, Sibiiu 1898, стр. 699—700.

[3] Цариградски патријарх Филотеј Кокинос је први исихастички патријарх који је започео политику свеправославног исихазма. За њега је исихазам покрет који не зна за границе и етничке међе, идеологија која треба да влада у свакој православној цркви. Пошто су исихасти заузели архиепископске престоле аутокефалних цркава, исихазам као покрет великих ревнитеља за православље, постаје заједничка спона, која ће допринети да везе између цркава постану још чвршће (Антоније-Емил Тахиаос, *Исихастичко-тиховатељски покрет у последњим деценијама 14. века,* Теолошки погледи, бр. 3, Београд 1975, стр. 173—174).

[4] J. Ruvarac, *Pop Nicodim der erste Klöstergründer in der Walachei*, 1406, Archiv für slavische Philologie, XI, 1888, str. 354—363.

ност", како стоји у његовом житију.[5] У свом раду на територији Румуније, поред обилне помоћи коју су му пружале влашке војводе, помагао га је и кнез Лазар, а касније и деспот Стефан Лазаревић. Зна се да је кнез Лазар доделио повељу манастирима Водици и Тисмани, која није сачувана, а да је то исто потврдио деспот Стефан Лазаревић својом повељом из 1405. године.[6]

Приснијем додиру ових двају суседних народа допринело је и склапање српско-румунских династичких бракова почевши од 14. века. Румунске војводе после пада Деспотовине сматрале су се потомцима византијских царева и српских деспота.[7] Пошто је највећи део православних држава укључен у састав Османлијског Царства, румунски владари, чувајући полусамсталност кнежевина, одиграли су улогу патрона и ктитора балканских црквених установа.[8]

Треба, међутим, напоменути и то да је у овим кнежевинама и раније, а и у 17. веку владала својеврсна религиозна толеранција и тиме су оне постале место азила за многе хришћане који су били прогнани од званичних црквених и државних власти због својих религиозних убеђења.[9] На прво место мисли се на Хусите из Мађарске и Пољске, разне протестантске групе, старообреднике из Русије, католике и унијате из Бугарске.[10] Румунски владари на територији својих кнежевина прихватали су и помагали и неправославне установе. Влашки војвода Михнеа III (март 1658 — новембар 1659) помогао је да се рестаурирају католички манастири у Кимпулунгу и Трговишту који су се до тада налазили у руинама. Влашки војвода Григорије Гика даровао је новац за подизање фрањисканске цркве у Букурешту.[11]

Познате су даровнице од стране влашких и молдавских војвода следећим нашим манастирима: Студеници, Врдник-Раваници, Раковици, Крушедолу, Требињу, Папраћи, Лепавини и Хиландару.[12] Оваква помоћ српским манастирима траје све до почетка 18. века. У том периоду, а још и раније почевши од 1670. године, у Влашкој настаје својеврстан културни преокрет. Док је раније у овој кнежевини био присутан словенски утицај, сада се у великој мери осећа грчки. Грци већ заузимају високе положаје, како црквене тако и световне.[13] Доласком Грка-Фанариота на управу Црквом у румунским кнежевинама, њихова потпуна покорност Порти,[14] сигурно и брига за материјално стање Цариградске патријаршије, а можда и општа финансијска ситуација допринели су да се укине материјална помоћ поменутим српским манастирима.

Изгледа да је манастир Милешева био посебно драг румунским владарима, па је уживао и много већу помоћ од других манастира. Неоспорно да је томе допринело и почивање моштију светога Саве у овом манастиру, а истовремено и ширење култа српског светитеља дуж Балканског полуострва.[15] Култ светога Саве Српског продирао је у Влашку и Молдавију на различите начине. Склапањем династичких бракова његов култ и пошто-

[5] Јеромонах Амфилохије, *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века*, Манастир Раваница 1381—1981, споменица о шестој стогодишњици, Београд 1981, стр. 130; Ђ. Сп. Радојичић, *Творци и дела старе српске књижевности*, Београд 1963, стр. 143.

[6] *Documenta romaniae historica, B. Ţara Românească*, vol. I (1247—1500), приредили P. P. Panaitescu i Damaschin Mioc, Bucureşti, 1966, док. бр. 31, стр. 68.

[7] Силвиу Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, Свети Сава, Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175—1975, Београд 1977, стр. 362.

[8] Силвиу Ануики, op. cit., стр. 362.

[9] Joan Dură, *La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié di XVII*e *siècle*, Irénikon, бр. 1, 1984, стр. 55—57, издаје Monastère Chevetogne, Belgique.

[10] Joan Dură, *La tolérance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVII*e *siècle*. Irénikon, бр. 2, 1984, стр. 176—177.

[11] Joan Dură, op. cit., стр. 177.

[12] Silviu Anuichi, *Relaţii bisericesti româno-sîrbe în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea* (докторска теза објављена најпре у часопису Biserica ortodoxă română, а потом и као засебна књига) Biserica ortodoxă română, год. XCVII — Nr. 7—8, Bucureşti 1979, стр. 896—897. Од истог аутора, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 362.

[13] О томе види: Ἀθανάσιος Καραθανάσης, Οἱ Ἕλληνες λόγιοι στὴ Βαλαχία (1670—1714), Θεσσαλονίκη 1982. Издање Балканолошког института (књ.) бр. 194.

[14] Силвиу Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 362.

[15] Силвиу Ануики, op. cit., 362.

вање пренет је на дворове влашких и молдавских владара. Недавно пронађена икона светога Саве у скиту островул Калиманештилор сматра се породичном иконом влашког војводе Неагоје Басарабе V (1512—1521), који је био ожењен кнегињом Милицом-Деспином, кћерком деспота Јована Бранковића.[16] У 15. и 16. веку налазе себи скровишта у овим полунезависним кнежевинама приличан број прибеглица из Србије међу којима је било и учених, који су заузимали положаје при владарском двору. После пада Деспотовине (1459) у овим кнежевинама нашли су себи уточиште и преживели чланови последњих владарских, односно племићких кућа.[17] Чак и после њихове смрти, код њихових потомака се очувало сећање на стари завичај и поштовање према његовим светињама.[18] Монаси Милешевци приликом својих путовања у Русију пролазили су кроз земље влашких и молдавских владара, па су долазили и на њихове дворове да моле за помоћ. Сигурно је да су у тим приликама упознали дотичне господаре са својим светињама и приповедали о светом Сави и и светом Симеону као највећим светитељима српског народа. Слично Милешевцима, и монаси Хиландара користе своје застанке на путу у Москву да замоле за помоћ од ових владара.[19]

У 17. веку познати су нам дарови учињени манастиру Милешеви од стране шест владара, и то, пет влашких и једног молдавског: Раду VII помиње се 1604. као добротвор Милешеве, Матеј Басараб поклонио је манастиру 10.000 аспри 1633, исту суму потврђују Радул Леон 1663. године, Георге Дука III 1675. и Шербан Кантакузино Басараб 1680. године, а војвода молдавски Василе Лупу поклонио је манастиру 13.000 аспри 1643. године.[20]

Повеље Радула Леона из 1665. и Шербана Кантакузена Басарабе из 1680. године, које су овде предмет наше обраде, биле су и раније познате појединим истраживачима.[21] Оригинали ових повеља налазе се у Музеју Српске православне цркве у Београду, оставштина професора Радослава Грујића.

Повеља Радула Леона, фонд докумената и повеља, Д. 16, пергамент, 40×42,5 cm, писана црним мастилом, иницијали жутом златном бојом, писмо старословенско влашке редакције, семиунцијала, 25 писаних редова, испод текста потпис и привезани воштани печат, али нечитљив. Поједине се речи типично румунски завршавају: Радул воеводул, преа добраго, помеаник, хрисовеле, Горан ученикул.[22]

Повеља Шербана Кантакузена Басарабе, фонд докумената и повеља, Д II/5, пергамент, 48×40 cm, писана црним мастилом, поред тога на неким местима и жутом златном бојом, старословенско писмо влашке редакције на румунском језику, семиунцијала, 26 писаних редова, испод потпис и воштани печат привезан, али је са њега испао хералдички натпис.

Изнад текста и на једној и на другој повељи на средини налази се грб Влашке земље. Поред тога, на повељама се изнад, испод и са стране текста налази и низ стилизованих биљних орнамената. Са леве стране повеља нешто ниже поред текста налазе се и белешке

[16] Silviu Anuiki, *Relaţii bisericesti romăno-sîrbe in secolele al XVII-lea si al XVIII-lea*, стр. 897—899, од истог аутора *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 362. Constatin B. Obedeano, *Les relations historiques et politiques des Roumains avec les Serbes*, Bucurest, стр. 30—31.

[17] Сретен Петковић, *Свети Сава Српски у старом руском, румунском и бугарском сликарству*, Међународни скуп Сава Немањић — Свети Сава, Београд 1979, стр. 374. Ђорђе Сп. Радојичић, *Српско-румунски односи од XIV—XVII века*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, Нови Сад 1956, стр. 15—16.

[18] Сретен Петковић, op. cit., стр. 375. Ion-Radu Mircea, *Rélation culturelles roumano-serbes au XVI^e siècle*, Révue des Études sud-est européennes, tom. I, Nr. 34, Bucureşti 1963, стр. 377—415.

[19] Сретен Петковић, op. cit., стр. 375.

[20] С. Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 362.

[21] Повељу Радула Леона први је објавио Pavel Josef Šafarik у: *Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův*, Prag 1873, стр. 116—118, али без икаквог коментара. Силвиу Ануики објавио је фото-снимак исте повеље и превод на румунски језик у својој дисертацији, (Silviu Anuichi, *Relaţii bisericesti romăno-sîrbe in secolele al XVII-lea si al XVIII-lea* anexa бр. 3, и превод на страни 899—900). Повељу Шербана Кантакузена Басарабе издао је такође Силвиу Ануики у раду: *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 365—366, превод на српски и фото-снимак.

[22] Silviu Anuiki, *Relaţii bisericesti*, стр. 899.

на немачком језику од стране регистратора Ханрисена фон Егендорфа и концеписте А. Јакобија који су регистровали документа 1779. године у Сремским Карловцима и по сремским манастирима. Њихова напомена о даровном износу повеља је погрешна. По њима обе повеље дарују манастиру Милешеви по две хиљаде аспри.

У наставку доносимо интегрални текст повеља. У полукружним заградама су разрешене скраћенице и допуњене скраћене речи. Разлика између великих и малих слова, интерпункција као сигментација текста нису дати према оригиналу. У прилогу доносимо фотографије повеља.

ТЕКСТ ПОВЕЉЕ РАДУЛА ЛЕОНА

Въ книѕѣ Моисіѡве витеистѧ̂ и́ пи́ше(т): Сли́ше Іс(раи)лю ӥ вънȣ́ши гл(аго)ле мое ели́ка аще стежише въ сего лѣ́та ѿ ӥманїа своего да десе(т)ствȣеши плѧ́менѝ Леве(т)скомȣ,[23] Благословенїе(м) Єреѡ(м) ꙗко(ж) зако́на прѣ́(ж)де и въ законѣ просіѧше мноѕѧ м(и)л(о)стнѣ́ми и щедрота́ми, и Б(о)ж(е)ст(ве)ни (ж) а̃постоли и с(вѣ)тѣ́йше ѿ̂строи(ш) на(м) на поа́ѕю, Б(о)гоно́сни ѿ̃(т)ци и сп(ас)енїам' д(ȣ)шам'н(а)ше(м), ѿ̃ви́ м(и)л(о)ст(и)ою ӥ бдѧ́нїе ӥ по́сто(м), ѿ̃ви м(и)л(ос)тнѣ́ми и покаанїе ѿ грѣ(х) ѿ̃грѣба́тисѧ̂. Сїа въсѣ прѣтрѫпѣ́ше да съ Христо(м) ц(а)рствȣе(т).

Тѣ(м) же и аз' бл(а)говѣ(р)нїй ӥ бл(а)гочи(с)тивїи и хр(ис)толюби́вїи ӥ самодръжавнїи Ӥ̃ѡ[24] Радȣ(л) воево́дѫ ра(б) Вл(ади)кы моего Ӏ̃(с)оу(са) Х(рист)а, с(и)нъ великаго ӥ прѣдо́браго стараго поко́йно(м) Ӥ̃ѡ Леѡ(н) Щефа(н) воеводѫ ре(в)нȣе послѣдова́ти древни(м) ца(р)е(м) г(ос)п(ода)ре(м) еже зема́льни(м) въ бл(а)годѣ́те(л)ство(м) ӥ ми́р'нѣ проводи(ш) ӥ н(е)б(ес)ны(м) ц(а)р(с)твїе сподобишесѧ. И па(к) въспомѣнȣ ӥ Г(осподст)в(о)ми слово Д(а)ви(да) пр(ѡ)рока и ц(а)рѣ г(лаго)леща: Бл(а)жени ӥмже ѿпȣсти́ше се безаконое ӥ имже прекрышисѧ̂ грѣси.[25] Блажен'мȣ(ж) емȣ́же не въмѣни(т) Г(оспо)дь грѣха.[26] И па(к)и(м)же ѿ̂бразо(м) желае(т) Є̃ле́ни на ӥсточникы во(д)ны си́це желае(т) д(ȣ)ше мое тебе Б(о)же.[27]

Ӥ̂ въж'делѣ(х) Г(осподст(в)о ми къ семȣ Б(о)ж(ес)т(ве)нѣ́и мона(с)ти(р) нарицанцѧ̂ Милешева, и (г)дѣ(ж) е(ст) хра(м) вѣзнесенїе Г(оспод)а Б(ог)а и сп(ас)а н(а)шего Ӏ̂с(ус)а Х(рист)а ӥде(ж) почивае(т) тѣло с(вѧти)т(е)ль Са́ви, ӥ въждѣ́лѣ(х) Г(осподст)в(о) ми нарица́тисѧ но́ви ктитори и приложи(х) Г(осподство)ми с(вѧ)тѣ́й мона(с)ти(р) ви(ш)реченa на въсѣкое лѧ́то ѿ̂бро(к)[28] ҂Ӏ̂ аспри и приходѧщи(м) братїе(м) спе(н)ѕȣ[29] ҂а̃ аспри. Тѣ(м) же моливисѧ ѿ̂(т)ци с(вѧ)ти съ имене(м) Б(о)жїе(м) и прѣч(ис)тїю его М(ате)рь да пише(т) по Г(осподст)в(о) ми въ с(вѧ)тое помѣник' и на с(вѧ)тое проскомидїѧ, и родителїи Г(осподст)в(а) ми како ви(ш) пи(сани) и м(а)ти Г(осподст)в(а) ми Є(в)пр(е)пи(а) и Г(ос)п(о)ж(д)а Г(осподст)(в)а ми Лȣкина и с(ы)нȣ Г(осподст)в(а) ми Ӏ̃ѡ Щефа(н) Воево(д), и при(с)но въспоменȣете на(с) въ с(вѧ)ты(х) вашы(х) м(о)литва и на с(вѧ)тое Про(с)комидїе, како съ(м) видѣ(л) г(оспод-

[23] Овакав у потпуности идентичан стих не налазимо у Мојсијевом петокњижју. Биће да је састављач сам образовао овај текст на основу више стихова из III књ. Мојсијеве — Левитске: И всякая часть произведенiи земли, изъ посѣяннаго на землѣ, изъ плодовъ древа принадлежитъ Господу: Это святыня Господня. (Левит. 27, 30); И всякую десятину изъ крупнаго и мелкаго скота, изъ всего, что проходитъ подъ жезломъ десятое, должно посвящъ Господу. (Левит. 27, 32); Вот заповѣди, которыя заповѣдалъ Господь Моисею для сыновъ Израилевыхъ на Горѣ Синаѣ. (Левит. 27, 34) — Цитирано из: *Священыя книги ветхаго и новаго завѣта*, Берлинъ 1931 год, Генри Г. Геллей Библейскiй справочныкъ Геллея, Торонто 1984, стр. 141—147.

[24] Скраћеницу Ӥ̃ѡ,' која се редовно јавља у интитулацији влашких и молдавских владара, об радићемо у дипломатичкој анализи повеља.

[25] Псалам 32,1.

[26] Псалам 32,2, али само прва половина стих. Очигледно да је овај текст преузет из Посланице Римљанима 4,7—8, који је у потпуности идентичан.

[27] Псалам 42,1.

[28] Реч Ѿ̂бро(к) има значење даровног појма, па ће о томе бити изложено у дипломатичкој и садржајној анализи повеља. У Светом писму ову реч налазимо само на једном месту, у Посланици Римљанима 13,7.

[29] Спенза долази од латинске expensa у значењу трошак, у овом случају путни трошак.

ст)в(о) ми и хрисов8(л) покоином8 Їѡ Ше(ρ)ва(н) воеводж[30] въ лѧто ≠Зр҃ві, и хрисо́в8(л) покоино(м) Їѡ Мадею воево́дж[31] въ лѧто ≠Зρмі, и хрисоаве(л) йно(м) старе(м) г(ос)п(ода)ρ(ем) сътворение и оу҆твръждение на(д) сїю ви(ш)реченна м(и)лованїе и напи(са)ни въси г(ос)п(ода)ρы по ρед8 на с(вѧ)тое помѣни(к). Та(ж) и Г(осподст)в(о) ми еще (ж) поновихо(м) и оу҆твръдихо(м) на(д) сїю хрисов8(л) Г(осподст)в(а) мы съ(с) милованїа, е҃(ж) е(с)т' ви́ше пи(сано), ꙗко(ж) да ест' с(вѧ)тѣи мона(с)ти(ρ) Милишева[32] за оутвръ(ж)денїе а в(о)ж(ес)т(ве)ны(м) инѡко(м) за пи(щ) и за ѡ(с)тра(в), ꙗко мы д8(ж)нми есмй пρе дни живота н(а)ш(е)го ѡ(т) въсе(г)да помиловати и покρѣпити с(вѧ)та мона(с)ти(ρ) ѡ(т) Б(ог)а даннаго на(м) стежанїе, съ чи(м) на(с) Б(ог)ъ наста́ви(т), ꙗко(ж) са(м) Х(ρисто)с заповѣда(в) и ρече: б8дете м(и)л(ос)ти́вїи ꙗко(ж) и а(з),[33] прочаа, ѿ се(м) ρаз(д)ρѣшенїе гρѣхо(м), да има́ти въ стρа(ш)но́е и вто́ρо пρише(с)твїѧ Г(оспод)а Б(ог)а й сп(ас)а н(а)ш(е)го Іγ(соγса) Х(ρист)а, ем8́же е́сть сла́ва и оукρѣпле́нїе и дρъжа́ва, и дѣ(ж) ли́цемѣρїе нѣ(ст), и Зρѣщи дρ8(г) дρ8́га веселимїе ли́це въ ц(а)ρ(с)тво н(е)в(ес)ное въ вѣки Ами(н).

Сеже оу҆бо и свѣдѣ́тели[34] постави(х) Г(осподст)в(о) ми: ж8па(н) Геѡ(ρ)гїе ве(лики) ва(н), и ж8па(н) Стρо́е ве(лики) дво(ρник), и ж8па(н) Ρадγ(л) ве(лики) ло(гофет), и ж8па(н) Маρе(ш) ве(лики) вист(їаρ), и ж8пан Дρъги(ч) ве(лики) спа(таρ), ж8па(н) Нѣгое ве(лики) клю(чаρ), и ж8па(н) Шъρван(8) ве(лики) по(стелник), и Вадѣ ве(лики) пе(хаρник), и Їѡ(ρ)дке ве(лики) с(т)о(лник), и па(п) ве(лики) ко(мис), и Їва(ш)ко ве(лики) сл8(жаρ) и Стоѧ ве(лики) пи(таρ) и И(стρаке) Нь(ст)8ρе(л) ве(лики) ло(гофет) и писа(х) аз' Гоρа(н) оуч(е)н(и)кж(л) Стоикъ и ло(гофет). Оγ градоγ Б8к8ρештском8. И ѡ(т) Адама да(ж) до н(ы)нѣ теченїе лѣто(м), маю кд҃ дни, въ лѧто ≠зρо҃г и ѡ(т) Х(ρисто)во ≠ах҃ѯе.

† Їѡ Ρад8л воевода божїю милостїю господаρ земле Влашкое.

Їѡ Ρад8л

пρоиг8мен8(л)
Висаρион[35]
аз' Ρад8(л) ло(гофет)
Кρец8леск8(л)[36]

ТЕКСТ ПОВЕЉЕ ШЕРБАНА КАНТАКУЗЕНА БАСАРАБЕ

Въ кни́зѣ Мойсеѡ́вѣ витїѧ пише(т): аск8лт Ї(сρан)ль ши ѧ а̂минте гρа́юρиле мѣ́ле ките ве(ц) кьщи́га ↑ то́т8 ан8(л) де(н) авѣρѣ во́астρж, сь даци зьч8їа́ла семи́нцеи л8 Леве(т)[37] к8 бл(а)гословенїѧ пρеѡцїло(ρ) к8(м) ла́ лѣце ши маинаи(н)тѣ лецїи л8минаρь се м8лци к8 м(и)л(ос)тенїиле ши к8 дьρ8ѧлеле, к8(м) ши св(и)нций апо(с)толи, ши а(л)цї св(ин)ци ни ле то(к)миρь но́аж ачѣстѣ, пе(н)тρ8 а(л) но(с)тρ8 фо́лос8. Ши св(и)нцїи пьρи(н)ци де Д8(м)незе8

[30] Раду VII Шербан (1602—1611) помиње се као дародавац 1604. год.

[31] Матеј Басараб (1632—1654) поклонио је манастиру Милешеви 10.000 аспри 1633. године.

[32] Милишева уместо Милешева.

[33] Лука, 6, 36.

[34] Сведоци који се наводе на крају повеље и њихова звања биће предмет дипломатичке и садржајне анализе повеља.

[35] Белешка из каснијег времена.

[36] Белешка из каснијег времена.

[37] С обзиром да је текст ове повеље, сем незнатних одступања, идентичан по садржини са текстом повеље Радула Леона иако је овај други писан на румунском језику, у напоменама које овде следе нећемо поновити поједина објашњења која су већ дата уз текст повеље Радула Леона пошто имају заједнички карактер, него ћемо само упутити на њих. Исто тако у дипломатичкој садржајној анализи основу ће представљати текст повеље Радула Леона, а тамо где буде било потребно, навешћемо и текст повеље Шербана Кантакузена Басарабе. При томе служићемо се преводом С. Ануикија објављеном у чланку: *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 364—365. Према томе, напомена бр. 1 одговара истој напомени у тексту повеље Радула Леона, с тим што су почетне неколике речи на словенском: Въ книзѣ Мойсеѡвѣ витїѧ пише(т): а потом се текст наставља на румунском.

пꙋ(р)тьтóрй, ши мь(н)тꙋиторїи сꙋфлетело(р) нóастре, аша нѣꙋ ꙟвьца(т), сь пьзи(м) рꙋгьчꙋнѣ, вденїиле, пóстꙋ(л), мїлостенїѧ, шї кꙋ покаѧнїе пькáтеле сь не(л) спїль(м). Ѧчѣстѧ тóате пїзи'н-дꙋле, ши рьбдь(н)дꙋле кꙋ Х(ристо)с во(м) ѧпьрьци.

Дире(п)ть âчѣꙗ ши еꙋ креди(н)чосꙋ(л) ши де Х(ристо)с ю̇битóрю, ши ѿбльдꙋиторю ши Дóмнꙋ Ц(ь)рьй рꙋмьнеши Їѡ[38] Шербай воево(д) ровꙋ(л) стьпьнꙋлꙋи мїеꙋ лꙋ Ї(сꙋ)с Х(ристо)с, внꙋ(к) великáгѡ и прѣдобрáгѡ поко̀йнаго Иѡ Шербан' Бь(с)ьраб воевод'[39] рьвнинд' а(м) ꙋрма(т) чело(р) де демꙋлт' ꙟпьрáци ши до(м)ни âи пьмьнтꙋлꙋ(и) лꙋмїи ꙟнтрꙋ фачере де бине шинтрꙋ паче кꙋ мілѫ дьрꙋитóаре пе(н)трꙋ каре ѣи се сподóби ꙟпьрьцїей черюрещй. Ши ꙗрѫ рьвнїю ѧ(н)трꙋ ачеста кипꙋ кꙋ(м) рьвнѣще че(р)бꙋ(л) ла извоар' де апе, âша дóрѣще ши сꙋфлетꙋ(л) мїеꙋ де тíне Дóамне.[40]

Ши по(х)тїю ла ача(с)ть св(ь)нть кáсь ши Дꙋ(м)незеꙗ̂скѫ мьньстїре че сї кїѧ(мь) Ѧилешева, оунде ѩсте храмꙋл' ꙟнь(л)царѣ Дóмнꙋлꙋ(и) Д(ꙋ)мн(е)зеꙋ, ши спьситóрюлꙋ(и) нострꙋ Ї(сꙋ)с Х(ристо)с, ꙋнде рьпáсес' феричитꙋ(л) трꙋ(п) ал' св(ьн)т(ꙋ)лꙋи Савей, сь мь ке(м) Ктїтóрꙋ ноꙋ. Дирептꙋ ачѣѧ адáо шꙋ До(м)нїѧ мѣ, ла ача(с)т' Св(ь)нть мь(нь)стúре ла то(т) анꙋ(л), Ѻброк',[41] чес' зиче мілѫ, ≠Ї: де âспри, ши остенниторило(р). Пе(н)трꙋ кьл'торїѧ ши остенѣлá ло(р), де ке(л)тꙋ-ѧл':[42] аспри: ≠ã. ка ши де сф(ьн)цїй пьри(н)цїи де ãколо нои то(ц) сь фи(м) пóменици ла св(ьн)та проскомидїе, ши ла св(ьн)тꙋ(л) поменѣ(к), ши рьпосацїи пьри(н)цїи До(м)нїии мѣле пе(н)трꙋ кь си(н)гꙋ(р) До(м)нїѧ мѣ (м)а по(х)ти(т) де ма(м) фькꙋ(т) Ктúтор'ноꙋ, ши а(м) ѧтїри(т) До(м)нїѧ мѣ міла пре кꙋ(м) се(м)нѣз' маи сꙋ(с). Дꙋпь кꙋ(м) а(м) вьзꙋ(т) До(м)нїии мѣ ши хрисóавеле алтóр' Домни де мілѫ: хрисовꙋ(л) рьпосатꙋлꙋ(и) мóшꙋ(л) До(м)нїии мѣ(л) Їѡ Шерба(н) Воево(д) лѣ(т) ≠зрві,[43] ши л(а) рьпóсатꙋлꙋ(и) Ѧатéи Бóдѫ лѣ(т) ≠Зр͠ма,[44] ши á алтор' До(м)ни фькꙋте ши ꙟтїрúте пре ача(ст) Ѧілѫ, скрїи(н)дꙋсе ãчеши чи(н)стици До(м)ни тóци пре рьн'дꙋ ла св(ьн)тꙋ(л) поменек'. ꙟ(с) кь а(м) нои(т) ша(м) ꙟтьри(т) кꙋ ачестꙋ хрїсо(в) а(л) До(м)нїии мѣ(л) ачáсть че ꙗсте маи сꙋ(с) поменúтѫ, ка с' фїе св(ьн)тей мьньстїри Ѧилйшева[45] де(н)тїрире ши пьри(н)цúлѡ(р) кьлꙋгьри де хрáнъ, ши де ꙟнбрїкьми(н)те. Кꙋ ачáста сьн'тꙋ фьгьдꙋи(т) ши даторюѧ тоате зїлеле вїнцїи Домнїнї мѣле, а мїлꙋи ши а ꙟнтьри пре св(ьн)та мьн'стїре де(н) кьшигꙋ(л) че нѣр' дьрꙋй Д(ꙋ)мн(е)зеꙋ, пре кꙋ(м) Св(ьн)цїѧ лꙋ(и) по-рꙋ(н)чѣще: ферїче де че(н)м(и)л(ос)тиви къ áчеѧ мúлꙋи(ц) во(р) фи,[46] ка пе(н)трꙋ ачаста вїѧца де вѣчи сь ѿ дóбьн'ди(м), ши ꙟнпьрьцїѧ черюлꙋ(и) сь моши(м) ꙟ вѣчи ãми(н).

Сеж' оу҃во св(и)д(ѣ)т(е)лїи[47] постави(х) Г(оспо)д(ства)ми: Нѣгое ве(лики) бан', Бáдѣ ве(лики) ворни(к), Радꙋ(л) Крецꙋлескꙋ(л) ве(лики) ло(гофет), Хриза ве(лики) ви(стиар), Ви(н)-ти(л) ве(лики) спа(тар), Кóрꙋѧ ве(лики) клю(чар), Стóѧ ве(лики) по(стелник), Барбꙋ(л) ве(лики) пе(харник), Ѧли(к)са(н)дрꙋ ве(лики) сто(лник), Дꙋмúтрашко ве(лики) коми(с). — В(елики) пи(тар) и Шьрбáн' в(елики) ло(гофет).

И писа(х) а(з) Стан'чю(л) ло(гофет) ѿ Бꙋ(кꙋ)реши, нóеврїе, д͠ї днѧ, теченїе лѣтов' ѿ ãдама +Зр͠пи.

† Иѡ Шърбан воевод милостїю Божїю Господинь.

Иѡ Ше(р)ба(н) вѡевѡ(д).

[38] Упореди исту напомену у повељи Радула Леона.

[39] Поново једна кратка формулација на словенском: Внꙋ(к) великаго и прѣдобраго покоинаго... види и напомену бр. 3. у Повељи Радула Леона.

[40] Псалам 42,1.

[41] У овој повељи се поред речи Ѻброк' јавља и реч мілѫ. Владар који је по милости божјој постављен да управља земљом додељује манастиру Ѻброк'.

[42] Овде је употребљен превод речи спенза (expensa) =ке(л)тꙋѧл' у значењу путни трошак.

[43] Види напомену бр. 8. у повељи Радула Леона.

[44] Види напомену бр. 9. у повељи Радула Леона.

[45] И овде Ѧилишева уместо Ѧилешева. Види напомену бр. 10. у повељи Радула Леона.

[46] Матеј, 5,7.

[47] Поново кратка текстуална формулација на словенском, а потом следе сведоци. Види напомену бр. 12. у повељи Радула Леона.

ДИПЛОМАТИЧКА И САДРЖАЈНА АНАЛИЗА ПОВЕЉА

Повеље Радула Леона из 1665. и Шербана Кантакузена Басарабе из 1680. године по свом карактеру спадају у манастирске повеље.[48] Такве врсте даровница састоје се из: аренге, интитулације, експозиције, инскрипције, диспозиције, санкције, апрекације, корабораціје (у којој се редовно наводе сведоци) и потписа.

Аренга „**Въ книзѣ Моисїwве битеистѧи пише(т): Слйше Іс(раи)лю й вънꙋши гл(аго)ле мое Єлика аще стежише въ сего лѣта ѿ иманїа своего да десе(т)ствꙋеши плѧмени Леве(т)скомꙋ, Благословенїе(м) Єреw(м)**“... Старозаветни текст који је овде узет за духовну мотивацију по свом садржају представља божанску заповест и за свој основ има старозаветно Мојсијево петокњижје. Овај старозаветни текст служиће као морално образложење идућих података експозиције и следећих правних одредаба диспозиције. Први пример формулара са оваквом аренгом је даровница Бољара Алдеа и његове жене Бисе од 21. новембра 1398. године, којом дарује светогорском манастиру Кутлумушу село Чирешов.[49] Текстолошки је нешто опширнија, али је сасвим исте садржине. Касније има читав низ примера ових врста даровница: Мирча Стари око 1400. дарује манастиру Козији три села на Дунаву,[50] Влад Калугерул 1489. потврђује имања манастиру Говори,[51] и све до почетка 18. века.

Давање десетине сваке године племену Левитском било је устаљено у израиљском народу. Левити као свештеничко племе добијали су десетину од свега што се током године прибрало, за своје издржавање.[52] И у Новом завету апостол Павле говори о издржавању новозаветног свештенства: „Не знате ли да они који чине свету службу од светиње се хране? И који олтару служе са олтаром дијеле? Тако и Господ заповиједи да они који Еванђеље проповиједају од Еванђеља живе“ (Кор. I, 9, 13—14).

Аренга се завршава новозаветном есхатолошком поруком: „**Сїа всѣ прѣтрѫпѣше да съ Христо(м) ц(а)рствꙋе(т).**“ Ако се може казати да је почетни старозаветни текст аренге духовна мотивација владара, онда је овај, новозаветни, завршетак рекапитулација те духовне мотивације. С Христом царевати, односно задобијање вечног живота јавља се још два пута у тексту повеља; У ескозицији: ...„**И мирнѣ проводише и небесни(м) царствїе сподобише сѧ**“, и после санкције: ... „**и зрѣщи дроу(г) дроуга веселимїе лице въ царство небесное въ вѣки ами(н).**“

Поред других заповести, молитва, пост и милостиња су и у Старом и у Новом завету били знаци богобојазности. То је био начин спољашњег вршења праведности и средства да се измоли опроштај грехова, а тиме да се задобије живот вечни.[53] У неким пове-

[48] Убрајамо их у манастирске повеље због тога што су овакви формулари употребљавани у влашкој канцеларији само у повељама које су додељиване манастирима. О томе види: Pavel Josef Šafarik, *Památky dřevního písemnictví Jihoslovanův*, Prag 1873, стр. 115—118, Ангелина Васиљић, *Ризница манастира Студенице*, Саопштења, бр. 2, Београд 1957. год., стр. 63—65, сл. 37а, 38. Напоменућемо да се у диспозицији ових повеља наводи реч хрисовуља као име даровнице. С обзиром да ове даровнице по својим спољашњим карактеристикама не одговарају хрисовуљи, сврстали смо их у повеље, тј. у манастирске повеље. С. Ануики у свом преводу повеље Шербана Кантакузена Басарабе реч хрисовуља преводи повељом: „пошто је видело моје Господство и повеље друге господе за милостињу: повељу почившег деде мог Господства, Јо Шербана Војводе... (С. Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 365, прилог). У оригиналу свугде стоји реч хрисовуља.

[49] Documenta Romaniae historica, doc. 10, стр. 28.

[50] Documenta Romaniae historica, doc. 20, стр. 47—48.

[51] Documenta Romaniae historica, doc. 220, стр. 351—353.

[52] Левити као власништво Јахвеово нису могли имати дела при деоби земље. Јахве је њихово власништво. Добили су само 35 градова са околином од 1000 лаката, за живот у њима. За њихово издржавање морали су сви Израиљци давати десетине од плодова, а како је количина зависила од родности године и савести народа, морали су прилично сиромашно живети. Закон их непрестано помиње са удовицама, странцима и сирочади (Левит. 12,18; 14,27), Душан Глумац, *Библијска археологија*, Београд 1954, стр. 101—102. Власништво новозаветног монаштва је Христос, а при монашењу, између осталих одрицања, полажу и завет апсолутног сиромаштва.

[53] Емилијан Чарнић, *Еванђеље по Луки*, Београд 1983, стр. 42.

љама аренга се баш и завршава Христовим речима упућеним праведницима који су заслужили царство небеско: „Прїидѣте благословени ѡтца моего и наслѣдѹите се ѹготованное вам царство ѡт сложенна мира, възалках во се и дасте ми іасти, възджеждах се и напоисте ме, странен бех и въведост ме, болън бех и посѣтисте ме, въ темници бех и прїидосте къ мнѣ" (Мат. 25, 34—36).[54]

Експозиција почиње интитулацијом: „Тѣ(м) же и аз' бл(а)говѣ(р)нїи ӥ бл(а)гочи(с)тивїи и хр(ис)толюбивїи ӥ самодръжавнїи Ӥѿ Радѹ(л) воевóдѫ..." у Кантакузеновој повељи: Стога и ја, верни и христољубиви и заштитник и господин Влашке Јо Шербан војвода... потом излаже о угледању владара на раније светске владаре који су такође чинили добра дела па су у миру и благостању проживели овоземаљски живот, и завршава се псалтиролошки — цитирањем псалама. Скраћеница Ӥѿ или Ї҇ѿ у интитулацији влашких и молдавских војвода већ дуже времена је предмет истраживања румунских и страних историчара. Навешћемо само неколико најзначајнијих резултата о овом за сада, још увек, у потпуности неразјашњеном дипломатичком прсблему. Према Д. Синчула и А. Д. Ксенопола, после крунисања Калојана (1204) Асенити, који су били влашког порекла, носили су титуларно име Јован, слично Немањићима, код којих је било име Стефан.[55] Д. Чуреа сматра да скраћеница Јо одговара западњачкој формули „Dei gratia".[56] До истог резултата дошао је и Светислав Мандић у књизи: *Чрте и резе.* у поглављу „Свето име Јован". Име Јован одговара девоцији „По милости божјој" јер се та девоција није употребљавала у бугарској царској титулатури, што се може претпоставити да је, као формула западњачког порекла, остала страна бугарској царској титулатури, као што је била туђа и византијској.[57] Име Јован долази од старојеврејске речи Јоханан — 'Ιωάννης—Ї҇ѡаннъ, што значи у преводу милост божја. То име коришћено је као почасно и титуларно име, а имало је значење девоције „По милости божјој" и у Бугарској је било царско, а у Румунији војводско.[58] Марин Тадин долази до закључка да ову скраћеницу треба разрешити у вербалну инвокацију Въ имѧ Ѻтца.[59]

Скраћеница *Јо* долази од имена Јован, и њена употреба у интитулацији влашких и молдавских владара траје вековима, и сигурно је, као што тврди и Светислав Мандић у поменутој расправи, да је име Јован коришћено као почасно и титуларно име. Изгледа да је ова скраћеница временом изгубила свој првобитни значај па се преносила више у декоративном смислу, без неког политичког или титуларног значења, као што је сматрао познати слависта И. Богдан.[60] На то нас може навести и чињеница што се та скраћеница врло често идентификује са личном заменицом првог лица *јо — ја*, како се изговарала на старом румунском језику.[61] У диспозицији и један и други владар додељују манастиру Милешеви годишњи Оброк у износу од 10.000 аспри и по 1.000 аспри онима који долазе по овај прилог. „Ӥ въждeлѣ(х) Г(осподство) ми нарицатисѧ нови ктитори и приложи(х) Г(осподство) ми с(вѧ)тѣй мона(с)ти(р) ви(ш)речена на въсѣкое лѧто ѿбро(к) ≠Ӏ̂ аспри и приходѧщи(м) братїем спе(н)зѹ ха҃ аспри."

У повељи Шербана Кантакузена: „Стога је моје Господство дало овом светом манастиру сваке године Оброк[62] (обавезни прилсг) који се назива милост, 10.000 аспри, и

[54] Documenta Romaniae historica, doc. 220, стр. 351.

[55] D. Onciul, *Originile principatelor română*, Bucureşti 1899, стр. 38—39; 176—178.

[56] A. D. Xénopol, *Histoire des Roumains*, I, Paris 1896, стр. 231.

[57] Светислав Мандић, *Чрте и резе, Фрагменти старог именика*, Београд 1981, стр. 36. — Ст. Станојевић, *Студије о српској дипломатици* II, III, IV, Глас СКА XCII, 1913, стр. 111.

[58] Светислав Мандић, *Чрте и резе*, стр. 69.

[59] Marin Tadin, *L'origine et la signification de la particule „|ω" dans le titre honorifique des princes de Bulgarie, de Serbie (méridionale) de Valachie et de Moldavie*, Cyrillomethodianum IV, Thessalonique 1977, стр. 109.

[60] I. Bogdan, „Iω" *din titlul domnilor români*, *Convorbiri literare*, Bucureşti 1889, стр. 721—738.

[61] С. Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, у напомени на страни 365. *Историја румунског народа*, уредио С. Оцетеа, Нови Сад 1979, стр. 14.

[62] Да је даровница имала годишњи карактер, а под појмом „Оброк" се подразумева обавезни годишњи прилог, сведочи нам и један додатак сачуван на румунском језику заједно са повељом

онима који се труде — за путовање и њихов умор 1.000 аспри за трошак. . ."[63] Појмови Милост и Оброк су врло уско повезани и Оброк је манифестација Милости. Владар се заветовао да ће сваке године давати прилог манастиру. То се јасно види у санкцији: ꙗко мы дꙋ(ж)нми ѥсми прѣдни живота н(а)ш(е)го ѡ(т) въсе(г)да помиловати и покрѣпити с(вѧ)та мона(с)ти(р) ѡ(т) Б(ог)а даннаго на(м) стежаніе. . .[64] У повељи Шербана Кантакузена: „Са овим сам обавезан и дужан у све дане живота мог Господства, да дајем милостињу и помажем свети манастир од добитка који ће нам Бог дати. . ."[65] У српској средњовековној дипломатији појам Оброк има друго значење.[66] Интересантно, да износ од 10.000 аспри умногоме подсећа на текстуалну подударност са аренгом. У аренги се изричито налаже да се сваке године додели десетина од укупног прихода племену Левитском, што и владар следи овај пример и додељује манастиру 10.000 аспри, износ који симболише десетину.[67]

У кораборацији наводе се сведоци и у једној и у другој повељи. Ова врста кораборације почиње да се употребљава у формуларима влашке канцеларије крајем 14. века. Један такав пример налазимо у повељи Мирче Старог од 4. септембра 1389. године, додељене манастиру Козији.[68] Касније се сведоци врло често наводе у повељама влашких и молдавских војвода. Ако се може направити редослед дворских чиновника или функционера на двору влашког војводе, који се наводе као сведоци, њихов редослед би био следећи: велики бан, велики ворник, велики логофет, велики портар, велики спатар, велики постелник, велики вистиар, велики пахарник, велики кључар, велики столник, велики комис, велики питар. Ограничили смо се при овом редоследу на звања високих дворских и државних функционера који су наведени као сведоци у повељама које су овде предмет обраде. Није искључиво да постоје и друга висока звања која се наводе у кораборацији појединих повеља.

Велики бан Олтеније имао је седиште у Крајови. Ова титула није постојала у Молдавији.[69] Велики ворник се помиње у делима страних путописаца као „велики дворски судија", „judex curiae", „judex generalis", „supremus judex". Иако је реч ворник словенска, сматра се да је ова фучкција креирана по угледу на угарски двор. Изгледа да је имао право да поједине судске процесе обавља и сам код куће, слично угарском палатинусу који је то право имао још у 13. веку.[70] Велики логофет бринуо се о владаревој канцеларији, стога га страни путописци називају „велики канцелар", а у неким латинским изворима именује се као „summus cancelarius et secretarius", или „supremus cancelarius". Био је и чувар великог државног печата који се утискивао или везивао на повељама и међународним документима.[71] Велики спатар управљао је армијом или бар једним делом — коњицом.[72]

Шербана Кантакузена Басарабе, који гласи: „Направљен је овај акт од лет 7188 (1680) месеца новембра 14. и за ове године милост која је писана у акту дала им се за две. И сада када је био лет 7195 (1687) август 12. поново долазећи, дала им се милост за три године." (С. Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 366. Оброк као даровни појам употребљава се најчешће у манастирским повељама.) *Dictionarul elementelor românești din documentele slavo-române* 1374—1600, București 1981, стр. 160—161.

[63] С. Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 365 (прилог), види напомену 6. уз текст повеље Радула Леона и 5. уз текст повеље Шербана Кантакузена Басарабе.

[64] Упореди прилог I/2.

[65] С. Ануики, *Свети Сава у повељама румунских војвода*, стр. 366 (прилог), упореди прилог II/2.

[66] Милош Благојевић, *Оброк и приселица* Историјски часопис, књ. XVIII, Београд 1971, стр 165—188.

[67] Треба, међутим, напоменути да има повеља истог формулара, којима се не додељује сума од 10.000 аспри него од 6.000. (Pavle Josef Šafarik, *Památky*, стр. 115.) Можда има и других примера о даровном износу у повељама овакве врсте.

[68] Documenta Romaniae historica, doc. 10, стр. 28.

[69] Constantin C. Giurescu, *Noi contributiuni la studiul marilor dregătorii in secolele XIV si XV*, București 1925, стр. 10.

[70] Valentin Al. Georgescu, Petre Strihan: *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova* 1611—1831, partea I, *Organizarea judecătorească*, vol. I (1611—1710), стр. 123—124, Constantin C. Giurescu, *Noi contributiuni*, стр. 8.

[71] Valentin Al. Georgescu, op. cit., стр. 125—129.

[72] Valentin Al. Georgescu, op. cit., стр. 129.

Велики постелник у 14. и 15. веку био је у личној служби владаревој и бринуо се о постељини и чистоћи владаревих просторија. Од 17. века постаје важан чиновник у служби државе. Његова компетенција у 17. и 18. веку огледа се нарочито у Молдавији. Димитрије Кантемир описује га као „маршал двора", који је имао власт над осталим дворанима.[73] Велики вистиар обављао је финансијске послове. У његовим рукама је била државна каса, а изгледа да је водио и финансије на двору.[74] Велики пахарник је водио винарску економију и при свечаним ручковима на двору командовао послугом и први пробао вино пред свима да се не би посумњало да је нечим отровано.[75] Велики портар је организовао пријем гостију на двору, због чега се у 17. веку помиње као „мајстор церемоније".[76] Велики столник је водио послугу на двору, и при свечаним ручковима ишао испред послуге, постављајући јела на сто испред гостију по својеврсном редоследу.[77] Велики комис био је задужен да води рачуна о владаревим коњима.[78] Велики питар био је шеф пекаре на двору. Велики кључар био је задужен да води бригу о владаревим бурадима, о масти и другим намирницама и о поклонима које је владар добијао о Божићу.[79]

Поставља се питање да ли је у Влашкој и Молдавији постојао „cursus honorum", односно који је пут био од нижег ка вишем звању? Постоје подаци да је бојар Бадеа из спатара унапређен у ворника. У Влашкој за време владавине Влада Калугера констатује се да је Алб комис унапређен у столника. Али ни један пример не показује да је неко прошао сва ова звања, почевши од комиса или столника, да би постао бан, ворник или логофет.[80]

У 18. веку поменути високи дворски чиновници бирани су на једну годину, како нас о томе обавештавају Паул де Алеп и Димитрије Кантемир. Увече 31. децембра облаче своје одеће са знацима дворског и државног достојанства. У току ноћи господар поједине потврђује, друге унапређује, а неке смењује и на њихова места бира друге.[81]

После сведока следи датирање и потписи владара. Повеља Радула Леона датирана је од постанка света и Христова рођења: 29. мај 7103. и од Христова рођења 1665. године. Повеља Шербана Кантакузена Басарабе датирана је од постанка света: 14. новембар, од Адама 7188—1680. године. Поменути владари потписали су се и лично испод текста. То је ушло у праксу влашких владара почетком 16. века, мада није било обавезно.[82]

Две повеље влашких владара, Радула Леона од 29. маја 1665. и Шербана Кантакузена Басарабе од 14. новембра 1680. године, које су биле предмет обраде у овом чланку, заслужују пажњу научне јавности. Оне несумњиво обогаћују фонд извора за изучавање државно-правне историје румунског народа, а исто тако, као грађа, од велике су користи у бољем расветљавању српско-румунских културних веза у прошлости.

[73] Valentin Al. Georgescu, op. cit., стр. 133.

[74] Valentin Al. Georgescu, op. cit., стр. 134—135.

[75] Valentin Al. Georgescu, op. cit., стр. 135—136.

[76] Valentin Al. Georgescu, op. cit., стр. 141—142.

[77] Constantin C. Giurescu, op. cit., стр. 61.

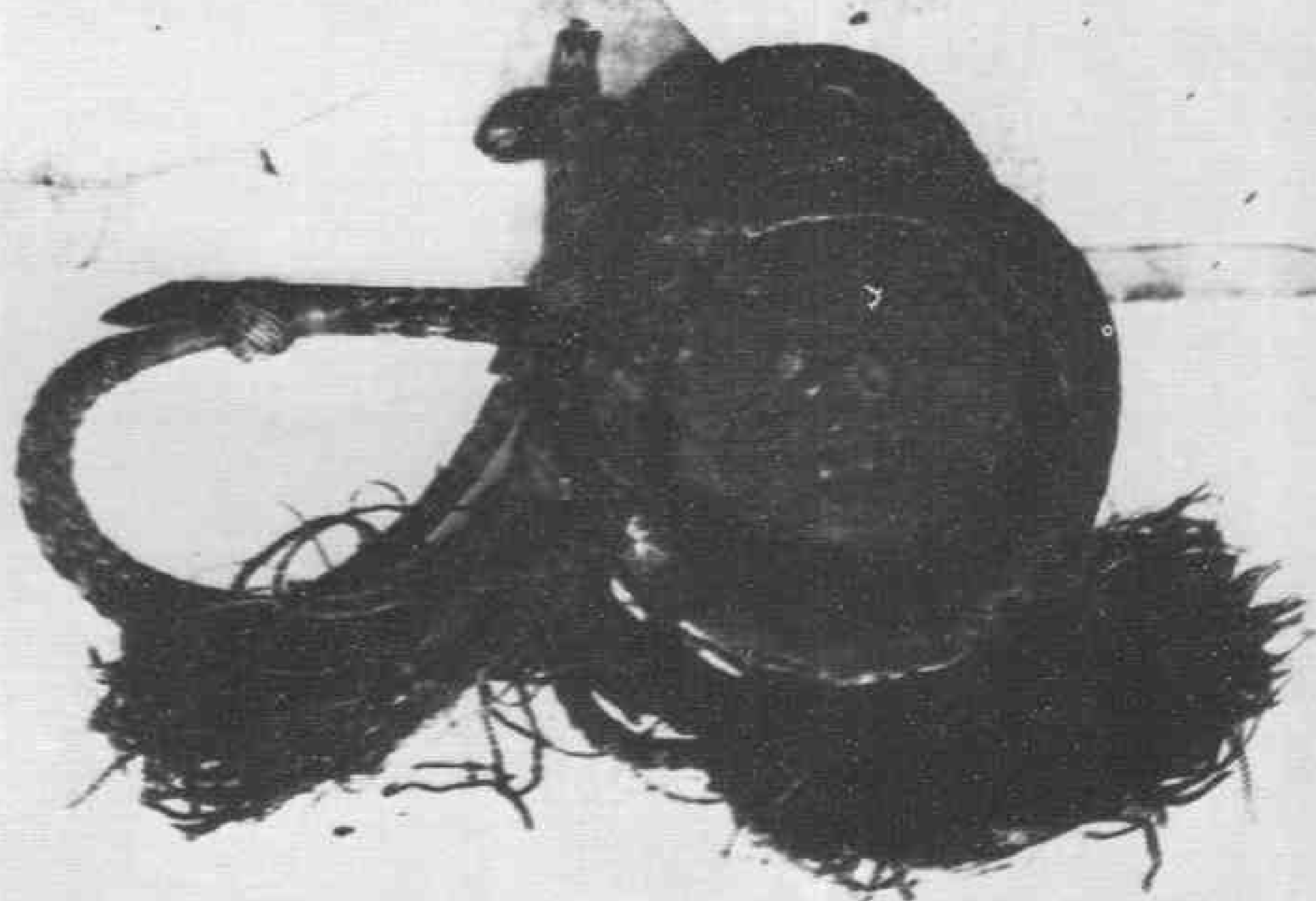
[78] Constantin C. Giurescu, op. cit., стр. 61, Silviu Dragomir, *La, donation du prince de Valachie Antoine à l'Eglise métropolitaine de Transylvanie* (1670), Revue historique du Sud-est européen, Nr. 1—3, Bucarest-Paris 1927, стр. 30—31.

[79] Silviu Dragomir, op. cit., стр. 30—31, Constantin C. Giurescu, op. cit., стр. 61.

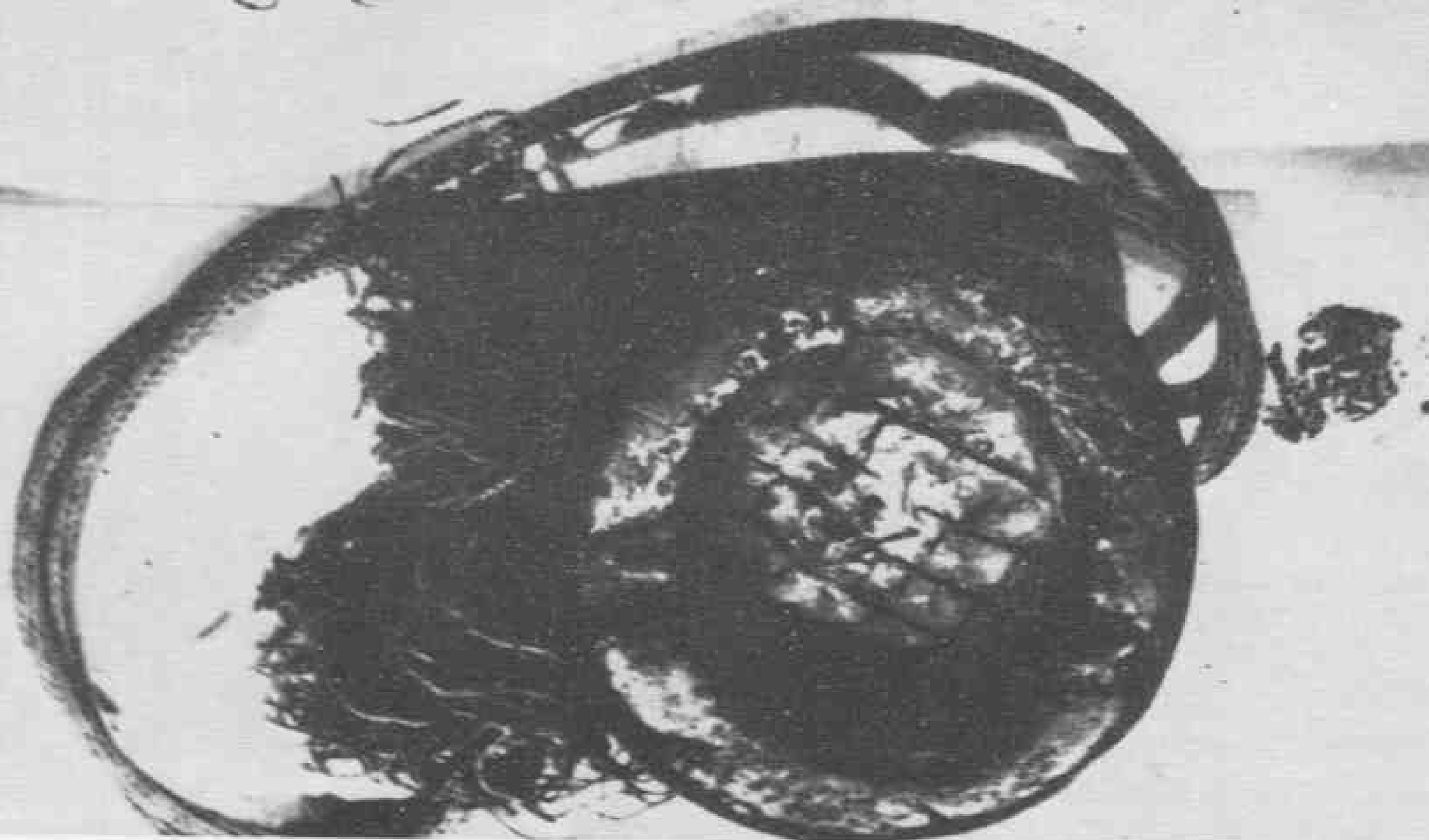
[80] Constantin C. Giurescu, op. cit., стр. 41.

[81] Constantin C. Giurescu, op. cit., стр. 33.

[82] Valentin Al. Georgescu, op. cit., стр. 126.



Сл. 1. Повеља Радула Леона манастиру Милешеви, из 1665. године



Сл, 2. Повеља Шербана Кантакузена Басарабе манастиру Милешеви, из 1680. године

DEUX CHARTES DE SOUVERAINS VALAQUES DU XVIIe SIÈCLE EN FAVEUR DU MONASTÈRE DE MILEŠEVA

LJUBOMIR KOTARČIĆ

Deux chartes émises par les princes de Valachie en faveur du monastère de Mileševa au XVIIe siècle ne font que continuer les donations mutuelles que se faisaient entre les princes serbes et valaques et qui remontent au prince Lazare et au despote Stefan Lazarević, et ces donations faites par les princes valaques et moldaves continuent jusqu'à la première moitié du XVIIIe siècle. Nous avons rangé ces chartes parmi les chartes monastiques, étant donné que ces chartes de donation n'étaient adressées qu'aux monastères. Les plus anciens exemplaires de ces chartes montrent qu'elles avaient d'abord été émises en faveur des monastères du Mont Athos, et ensuite aussi en faveur d'autres monastères balkaniques, tels que Chilandar, Studenica, Mileševa et Papraća. La charte émise le 29 mai 1665 par Radul Leon est écrite en vieux slave de rédaction valaque et celle du 14 novembre 1680, émise par Šerban Cantacuzène en écriture vieux slave de recension valaque, mais en langue roumaine. Les deux chartes octroient au monastère de Mileševa une subvention [ѿврьо(к)] de 10.000 aspres, pour l'équipement des moines en vêtements et leur ravitaillement. Aux ambassadeurs qui viendront recueillir cette subvention, on octroie plus de 1000 aspres à chacun.

Nous avons cité, dans la présente communication le texte intégral des chartes, et y avons ajouté des commentaires diplomatiques et autres. Les deux chartes se composent d'une combinaison de textes bibliques de l'ancien et du Nouveau Testament et se terminent par un message eschatologique tiré du Nouveau Testament: — »afin de vivre éternellement«. Les deux chartes contiennent, avec quelques écarts insignifiants, le même texte, quoiqu'en langues différentes.

Nous avons constaté, par l'analyse diplomatique que les chartes se composaient d'une harangue, de l'intitulation, l'exposition, l'inscription, la disposition, des sanctions, l'invocation, la corroboration et des signatures autographes. Dans la corroboration l'on signe des témoins, hauts fonctionnaires de la cour et de l'Etat dans un ordre spécifique. L'abréviation Їѿ dans les titres des souverains valaques doit être lue comme Їωаннъ et le mot »ѿврьо(к)« qui figure dans les dispositifs des chartes doit être compris dans le sens de subvention annuelle faite par le souverain au monastère. Au bas des deux chartes se trouvent les signatures autographes des souverains.

МИЛЕШЕВА У ЕПСКОМ НАРОДНОМ ПЕВАЊУ

РАДМИЛА ПЕШИЋ

У народној поезији на српскохрватском језику јављају се помени манастира, као и Свете Горе, већ у старијим записима, од половине XVI до почетка XVIII века, особито у песмама које се темеље на чувању историјских сећања, а из којих се, карактеристичним поступком грађења уметничког света, развија песничко казивање о прошлости.

У записима и збиркама Вука Стеф. Караџића, који доносе врхунска остварења вековног живота наше усмене поезије, имамо бројније и различитије помене средњовековних српских задужбина. Почетком XIX века, у време пуног расцвата наше епике, налазимо их опет само у песмама чији се тематско-сижејни елементи црпе из преношења историјских спомена на значајна збивања и подвиге.

Поред појединачних помена познатијих, већих средњовековних задужбина, за које се непосредно везује сиже песме, на пример о грађењу, или нападу на манастир, у Вуковој се збирци јавља и особити вид помињања задужбина, изведен уобичајеним начином у епском певању, тзв. епски каталог.

Међу песмама „најстаријих времена“ које је Вук објавио, пет су са епским каталогом старих српских задужбина (*Свети Саво*, Вук, II, 22, 23;[1] *Зидање Раванице*, 34, 35; *Милош у Латинима*, 36), што је и раније у више махова запажено.[2] Желимо само да истакнемо да је на првом месту у низу од осам епских песама у *Малој простонародњој славеносербској пјеснарици*, 1814. песма *О Милошу Обилићу*, касније насловљена *Милош у Латинима*, а која има развијен каталог манастира.

У грађењу епске песме, каталошко низање обично има за богаћење сижеа својствену улогу развијања нарације. Међутим, код једног типа ових песама (*Свети Саво*, Вук, II 22, 23) сам епски каталог задужбина чини сижејну окосницу песме, чиме је поетско казивање уобличено и завршено. У касније забележеним варијантама песама овога типа, у другој половини прошлога века, на широком подручју од Метохије, Македоније, Босне до Војводине, певачи су увек градили сиже само на каталогу задужбина, чувајући сажетост као карактеристику песме о „цар Немање благу“.

Други тип епских песама, каталог задужбина користи у функцији гранања сижејног тока, ширећи тиме нарацију. Пример су за овај тип песме: *Милош у Латинима* и две варијанте *Зидање Раванице*.

У оба типа епских песама каталог манастира има првенствено улогу величања прошлости средњовековне државе, уздизање самосвести у сагледању стварних, или традицијом створених вредности, за које се зна да су остаци те прошлости. Тиме се истиче „потврда сопствене вредности... и похвала улагања у духовно спокојство и културно-мате-

[1] Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. II—III, Просвета, Београд 1958.

[2] Мирослав Пантић, *Раваница у народној песми*. Манастир Раваница, споменица о шестој стогодишњици, Београд 1981, стр. 177—193.

ријално благостање народа".[3] Таквом се поетском визијом идеализована прошлост осећа као ослонац будуће снаге.

У оба наведена типа епских песама са каталогом, у низу задужбина угледно место заузима манастир Милешева.

За песму *Милош у Лашинима*, најстарију познату нам песму са епским каталогом манастира и са највише историјских података, налазимо старију варијанту у непотпуно записаној бугарштици са размеђе XVII и XVIII века у дубровачком рукопису Ђура Матијашевића.[4] Стари епски мотив о пребацивању цркве буздованом за опкладу, у песми Вукове *Пјеснарице* 1814. сижејно је обогаћен уношењем каталога задужбина, чиме је песма добила усмереност ка сагледању снаге и величине средњовековне државе. Од старе грађе је преузета јуначка опклада и познати исход. То је срж песме и она се, као и уопште код епских песама, релативно добро чува у преношењу. Измењена су, пак, лица и локалитет; управо је то и најпромењљивије у преношењу епске народне песме кроз време и просторе. Иван Војихновић из бугарштице, у Вуковој је варијанти замењен Милошем Обилићем, Иван Црнојевић кнезом Лазаром, которски провидур господом латинском. Тиме је старија грађа уткана у косовску епску тематику, а каталог задужбина поетски дочарава величину и сјај старе државе уочи пропасти. У варијанти коју је Вук оставио у рукописима, а коју је знатно касније примио од Ђорђа Стефановића Којанова, *Милош Обилић у шавници дужда млешачкоī* (ркп. II, 27,[5] наслов скупљача), мотив јуначке опкладе је у првом плану, а надметање и исход су непромењени; јунак је и овде Милош Обилић, оштећени су двори дужда млетачког. За остала лица и локалитете недовољна је певачева оскудна импровизација да би оживела епску атмосферу. Милош се обраћа писмом „цару латинскоме", а сама опклада Милоша са другом, Грујом Оливером, већ у првим стиховима делује скоро као омашка певача. Милешевка се овде помиње као црква дужда Млечанина, коју ће Милош пребацити буздованом.

„Кад дођоше насред Милешева
Беседио Грујо Оливеру:
‚Да високе Милешевке цркве,
Милешевке насред Милешева,
Који би је јунак надмешнуо
Десном руком, лаким буздованом?'
Њему вели Милош Обилићу:
‚Ао Грујо, једна женска īлаво,
Јошш висине ни видио ниси!
Да ши видиш Раваницу цркву,
Сазидану на Косову равну,
и да видиш јошш Софију цркву,
коју īради Софија дјевојка,
куле им се у облак йовиле,
иойеш сам обе йрешурио,
Буздованом у десници руци!"

Ову песму узимамо у разматрање само због набрајања хваљених задужбина, иако је и то оскудно, па све ово указује јасно зашто је песма остала необјављена код Вука.

[3] Нада Милошевић-Ђорђевић, *Задужбине, Народна књижевносш*, „Вук Караџић", Београд, стр. 276.

[4] Валтазар Богишић, *Народне йјесме из сшарији највише йриморских зайиса*, Биоград 1878, песма бр. 76.

[5] *Срйске народне йјесме из необјављених рукойиса Вука Сшеф. Караџића*, књига друга, Београд 1974.

На улогу каталога манастира у развијању нарације, лепо указује и песма *Марко Краљевић и вила Равијојла* (Летопис М. српске 1850, бр. 81, 33—40)[6] из записа Ђорђа Стефановића Којанова.

Набрајање старих задужбина, иако је формулног вида, веома је различито и мења се у свакој од познатих песама. У две варијанте песме *Свети Саво,* само навођење манастира чини сижејну целину песме, објашњењем „куд се деде цар Немање благо", иако су обе варијанте код Вука сличне, — једна забележена од Слепе Степаније, друга од Филипа Вишњића — највише се разликују баш у набрајању манастира. Степанија наводи само три:

„Б'јел Вилендар насред Горе Свете"
— — — — — — — — —
„Студеницу на Влаху Старome"
— — — — — — — — —
„Милешевку на Херцеговини".

Вишњић набраја тринаест задужбина: пет немањићких и осам млађег постања, са широког подручја од Босанске крајине до „близу Горе Црне". Овај је певач задужбину „Милешевку на Херцеговини" означио као „цркву код Требиња".[7]

У Вуковој оставштини, међу записима неидентификованог порекла, налази се једна песма *Свети Саво* (ркп. II, 14), варијанта познате песме о Немањића благу, у којој имамо опет само три задужбине које Сава наводи:

„Прву јесам саградио цркву
Студеницу испод Брвеника,
— — — — — — — —
Другу јесам саградио цркву
Милешеву на Ерцеговини
— — — — — — — —
Себе јесам саградио Сава
Филендара, лавре велике
Сред убаве, красне Свете Горе!"

Песма даље пева како је „мало постојало време",

„Ал' се свети Саво преставио
Преставио пак се посветио
— — — — — — — —
у убавој цркви Милошевој."

Међу новијим варијантама ове песме, пажњу привлачи она коју је забележио 19. јануара 1885. Фридрих Краус од гуслара Љубоја Миловановића из Богутова Села у Босни.[8] По томе што је о гуслару записао, као и по одликама чувања, односно типичних про-

[6] Према: Миодраг Матицки, *Епске народне песме у Летопису Матице српске,* Нови Сад 1983.

[7] Владимир Ћоровић, *Из народне књижевности,* Народна традиција о Немањи, Гласник Земаљског музеја, Сарајево, XXV, 1913, стр. 337—340. Ћоровић истиче Вишњићево непознавање географије, што је и иначе чешћа појава код народних певача. У овом случају претпостављамо да је могло бити и нешто друго посреди. — Вук је од Вишњића записивао песме 1815. у Шишатовцу; неке је касније, посредством Мушицког, добио забележене. Могуће је да је било Вук, било ко други, реч Требиње унео у песму, а Филип Вишњић је можда певао о „цркви код Трнјебина". Већ су ранији изучаваоци овог певача наводили да је он походио Пријепоље (М. Панић-Суреп), па и Милешеву (В. Недић). Можда је слепи певач запамтио по чему, по бављењу свом, место Тријебине у близини старог караванског пута, а у околини манастира Милешеве. Да ли је у записивању то замењено познатијим Требињем, не можемо утврдити, јер Вукови рукописи песама II књиге нису очувани.

[8] Dr Friedrich Krauss, *Slavische Vorschungen,* Leipzig 1908, стр. 186—189.

мена у ређању задужбина, песма заслужује пажњу, али не и по уметничким вредностима. Каталог помиње десет црквених грађевина, од којих су само четири немањићке: „три Ђурђева ступа", „Дечане са дванајс кубета",

„*Филендара код Нової Пазара,*
Милошевку на Херцеїовини."

Остале су познијег времена и локалног карактера, босанске богомоље. Зависност од реалија које певач непосредно познаје у овој је варијанти веома убедљива:

„*на йошљейку двије мирске цркве*
на Мачковцу и на Драїиљевцу."

Међу првима се наводи и манастир Тавна.

У напоменама скупљача налазимо занимљиве податке и о гуслару и самој песми. Краус, који настоји да нашој народној књижевности приступа првенствено као етнолог, истиче да је ову песму забележио узгред, „за прекратити време". За певача вели да му је специјалност „изношење легенди које говоре о српским свецима и црквеним грађевинама, или задужбинама". Иако су му добро познате старије објављене варијанте, Краус певачу поставља питање што песму не пева даље, као да је недовршена, јер му се чини само да је то „набрајање. . . . То није песма". Певач одговара: „То је крај. Тако сам преузео од мога оца. . . . . Ја не знам више."

У помињању „мирских цркава" наслућујемо певача који је близак свету цркве и људи око ње. У напоменама Краусово тумачење за ову реч је нетачно и иде много даље од певачеве средине. Он је наводи као турско-арапску реч *мири* — државно добро.

Ову босанску варијанту сматрамо занимљивом по њеном односу према старијој песми, познатој у Вуковом запису, чијих се одлика у већини ствари чврсто држи. С друге стране, певач је у великој зависности од личног знања и локалитета своје околине, које уноси у епску материју песме.

Приближно у исто време забележена је још једна варијанта ове песме на подручју Метохије, од непознатог нам певача. И. С. Јастребов бележи песму о „цар Немање благу" и о Сави као градитељу. Сижејно, песма се не задовољава само каталогом задужбина. Излагање је обогаћено епски омиљеним мотивима: књигу шаље цар Сулејман, тражећи Немањића благо, Сава ниже подигнуте задужбине, углавном на Косову и Метохији.

„*Мене ми се блаїо йридосйело*
Градеући йешке задужбине
Међу Пећи, међу Ђаковицом."

На првом месту су Дечани, затим у Пећи задужбина светог Арсенија,

„*Сред Призрена цркву свейу Пейку*
И уз реку свейої Аранђела,
Градеући цркву Хилендара
У Косову цркву Грачаницу."

Сиже песме је обогаћен у другом делу мотивом о удару турског цара на манастир, чудом које се молитвом створи, те се војска потапа, а цара саветује ђаче-самоуче:

„*Чујеш ли ме царе Сулејмане*
Ти обрицај цркве Свейе Горе,
Ти обрекни йешкоїа йешкеша,
Те йи да би царе, уйекнеја."

И у овој је песми каталог задужбина у великој зависности од подручја, као и грађевина које певач из стварности и искуства познаје.

Још један тип епске народне песме радо користи каталог задужбина, то су песме о грађењу појединих, нарочито већих и значајнијих манастира. У овим песмама каталог има функцију ширења песме, најчешће као развијени увод који се састоји од низања старијих, угледних претходника — владара и њихових задужбина, као примера који се мора следити. У Вуковој се збирци налазе две песме *Зидање Раванице* (књ. II, 34, 35). Међу необјављеним песмама Вук је имао записане још неколике песме ове тематике, али ниједна од ових песама нема каталога задужбина.

Мотив о зидању манастира био је врло омиљен не само у епској, већ и лирској поезији, нарочито код Македонаца и Бугара. Велику покретљивост овог мотива је тачно запазио Мирослав Пантић. Записи друге половине прошлога века тичу се грађења манастира Дечана. Прву је песму о грађењу Дечана објавио А. Ф. Гиљфердинг; већ исте је године Антоније Хаџић уз превод дела Гиљфердинговог путописа пренео и ову песму (Летопис М. српске, 1859, бр. 100, 101—103). Убрзо ће угледати света још две варијанте ове песме, македонска у збирци Браће Миладиноваца, 1861, бр. 47 и Петрановићева варијанта „из Сарајева" у „Даници" 1865. и две године касније у збирци *Срӣске народне ӣјесме из Босне и Херцеīовине* 1867.[9] И. С. Јастребов објављује[10] варијанту о грађењу Дечана, која има каталог задужбина, али само с Косова и околине. Једино у две песме о зидању Раванице из Вукове друге књиге налазимо развијено набрајање старих задужбина, али се у њима не помиње манастир Милешева. У песми са истим предметом, коју је штампао Георгије Стефановић Којанов у Летопису Матице српске (год. 1847, бр. 77, 100—108), набраја се осам манастира, међу којима је и „Милошевка на Херцеговини", уз Хиландар „среди Горе Свете" и „Грачаницу на Староме Влаху".

Помени манастира Милешеве у свим овим песмама које смо наводили јасно показују да је сећање о њему као задужбини владара из лозе Немањића живело у народу у оквиру епске спознаје средњовековне прошлости.

Манастир Милешева не стоји само у појединачним помињањима у епском народном певању. За овај манастир и светитеља који је у њему лежао везан је епски мотив о свецу-чудотворцу, заштитнику и победнику непријатељâ који нападају, пљачкају, скрнаве манастир, желећи да силом и оружјем истакну предност вере коју намећу.

Колико је у народу овај мотив био омиљен најбоље се види по бројним забележеним варијантама песама овога типа. У Вуковој III књ. јуначких народних песама објављене су четири песме, *Цар Сулејман и Саво ӣаӣријар* (бр. 11), *Турски цар и Нико ӣаӣријар* (бр. 12), *Саво и ӣурски цар* (бр. 13) и *Свеӣи Саво и Хасан-ӣаша* (бр. 14). Из Вукових рукописа објављене су још три песме, једна недовршена са темом похаре манастира, неидентификована порекла, према наслову скупљача *Исӣуни се шӣо књиīа каже* (ркп. II, бр. 7) и две варијанте које је Вуку послао Ђорђе Стефановић Којанов *Чудеса св. Саве* (ркп. III, 25) и *Оӣеӣ чудеса св. Саве* (ркп. III, 26).[11] У свим овим песмама се опева победна снага молитава и чуда којима се супротставља насилнику. Сижеи песама у детаљима варирају између, као у такмичењу показаних чуда (померања планина, заустављања сунца и месеца, потицања воде из камена) и чуда која делују као кажњавање освајача (помор војске, потапање у језеру или мору, хладни ветрови и грâд, одузимање руку, ногу, говора и друго), а исход збивања је у свим варијантама покајање и заветовање прилога од стране силника свецу и манастиру.

О популарности, прихватању и преношењу епских песама са овим мотивом сведочи већи број записа песама овога типа у другој половини XIX века на широком подручју од

[9] Мирослав Пантић, *нав. дело*, стр. 185.

[10] И. С. Ястребов, *Обычаи и пъсни турецких сербов*, С. Петербург 1886, стр. 239—240.

[11] *Срӣске народне ӣјесме из необјављених рукоӣиса Вука Сӣеф. Караџића*, књига трећа, Београд 1974.

Македоније[12] (Миладиновци, бр. 48), Косова (Јастребов, стр. 199—201; Д. Дебељковић, бр. 433;[13] Србољуб Љубибратић [Станоје М. Мијатовић], *Св. Сава у народним песмама,* Београд 1923, стр. 34—46), Херцеговине[14] (Вук VI, бр. 48) све до католичких крајева Далмације.[15]

Према законитостима промена у епском певању, у различитим се варијантама мењају имена личности: Саво патријар, Нико патријар, свети Никола, свети Василије, као и локалитети: Јерусалим, Света Гора — Филандар, Миљешевка црква, Тврдош, често само неименовани манастир, или какво у песми створено место, као у запису Филипа Банића из места Стијана у Далмацији:

„Тамо доли на Ируду граду,
У њему је један манастире,“

а црква је, баш као што је често у народним песмама, Ружица. Силници долазе предвођени турским царем, царем Сулејманом, Муратом, везиром, Ћуприлић-везиром, пашом, Хасан-пашом и Синан-пашом.

У знатном броју ових песама заштитник-чудотворац именован је као Саво патријар, или су то чудотворне моћи свеца Саве. Најпотпунија и уметнички најуспелија је општепозната из Вукове треће књиге као и из многих каснијих антологија, песма *Свети Саво и Хасан паша,* забележена од Филипа Вишњића. Несумњиво је њеној лепоти допринео поетски таленат овог слепог гуслара.

Пишући о манастиру Милешеви, као историчар уметности, Светозар Радојчић је осетио снагу и лепоту ове народне песме, у чије су стихове „претопљене све оне легенде о неуништивости свечевих моћију и страшној казни која ће постићи сваког који покуша да оскрнави, или чак уништи светињу“.[16] Ова народна песма и најпотпуније истиче поетским начином улогу и значај манастира Милешеве.

У већем броју песама Манастир се само помиње, или у низу задужбина, или појединачно. Име му подлеже променама: Милешево, Милошево, Миљешевка, Милошева црква, Милешевка насред Милешева; који пут се наводи и град уз цркву. Оволику промењивост имена доносе песме удаљенијих крајева, али нас то донекле упућује и на писане помене у дубровачкој књижевности,[17] као и на замену Милешеве са босанском црквом — задужбином св. Николе, „на Милех“, или Милошева, односно Малешева или Милешева још код Орбина.[18] Никола Кашиковић у Босанској вили (1897, 332)[19] помиње Милицу, цркву светог Саве у Босни, из које су га Турци однели „да га сагоре“, по народном веровању ту се сачувала нека златна „харгија“ која је имала моћ исцељења болесних.

Народне песме које смо у овом излагању разматрали, особито оне о светом Сави, биле су предмет изучавања у више махова код нас. За њих су везана велика имена српске науке: Илариона Руварца, Владимира Ћоровића, Андре Гавриловића, Тихомира Ђорђевића, Јована Томића, Светозара Матића и других. Већина се тих истраживања односи на изворе настанка ових песама. С добрим разлогом мора се прихватити њихова повезаност са старом средњовековном писаном књижевношћу од биографија Стевана Немање у којима се ређају задужбине, као и његова добра дела сиротињи, па преко новијих списа,

[12] Миладиновци, *Зборник,* Скопје 1962.

[13] *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића,* књига прва, лирске и епске народне песме, Приштина 1984.

[14] *Српске народне пјесме.* Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књига шеста, Београд 1899.

[15] *Hrvatske narodne pjesme*, knjiga VIII, Zagreb 1939, pesma 6.

[16] Светозар Радојчић, *Милешева,* Београд 1971, стр. 50.

[17] Мирослав Пантић, *Милешева и Дубровник у књижевности,* Симпозијум „Дани Сретена Вукосављевића“, VIII, 1981, стр. 131—139.

[18] *Зборник Илариона Руварца.* Одабрани историски радови, I, Београд 1934, стр. 473.

[19] Према: Тихомир Р. Ђорђевић, *Белешке о нашој народној поезији,* Београд 1939, стр. 186. Претпостављамо да је и замена имена и везивање за традицију о светом Сави могло доћи повезивањем са именом *Мили,* старог разрушеног манастира у близини Милешеве.

нпр. *Хоповског пролога*, који говори о мрамору и злату при грађењу Студенице, *Великоремешског летописа*, где већ стоји „цар Немања" и „Филандар", управо како то казује народна песма, као и *Троношког летописа*.

За песме о подвизима и чудима свеца-заштитника манастира откривају се извори мотива у животу Ђорђа Амастридског, Савининим биографијама, или библијским казивањима о Мојсију. Уз ове посредне, књижевне изворе, увек треба имати у виду и стварна догађања, нападе и тешка злодела која су се вековима одигравала, а која су живела у сећању и народном певању.

Изучавање мотива народних песама и њихових извора је свакако драгоцен допринос упознавању народне, усмене књижевности, а увек је у зависности од интересовања и метода приступа. Извори потекли из старих писаних књижевних дела могли су се преливати усменим путем у дела усмене књижевности, живећи у њима нов живот, према условима и законитостима стварања и постојања усмене уметности речи.

Према подацима којима сад располажемо, чини нам се да су епске песме са овом тематиком певали већином слепи певачи, као и они који су били везани за црквени свет и околину. Прихватајући епску грађу, певачи, у зависности од свога знања и талента, развијају је и допуњују, с једне стране поетском маштом, а с друге реалијама из живота и средине одакле потичу.

Колико и у ком правцу могу све деловати својства усмене књижевности, прихватајући, али и мењајући реално сазнање, било из традиције, или из искуства, можда најлепше показује једна пословица: „Колика је Милошева, да је пуна проскурица!". — Уз њу Вук ставља напомену: „Ваља да се и ово пришива некоме Херцеговцу да је казао".[20] У овој пословици која је вероватно у вези са каквом већ у заборав потиснутом шаљивом причом, назив ове задужбине је употребљен као појам за велику грађевину — цркву. Да се Милешева у усменој традицији памти и истиче и по особитости своје лепоте сведочи још један помен „цркве Милешевке", сада већ као стајаћег поетског места у једној лирској народној песми у којој девојка жали за украденом везеном марамом,

> *„којано је големога веза*
> *по крајеви ратари с плугови*
> *а у среди црква Милешевка."* (Вук, ркп. I, 553).[21]

У песми „Женидба Милића барјактара" (Вук, III, 78) у којој су и места збивања и јунаци из чисто поетских, епских сфера, те као да небом лебде од Херцеговине до Загорја и Равних котара, „главит јунак", кобне судбине, одлази баш „на јутрење Миљешевци цркви".

[20] Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пословице*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. девета, Просвета, Београд, стр. 155, бр. 2392.

[21] *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига прва, Београд 1973.

MILEŠEVA DANS LA POÉSIE ÉPIQUE POPULAIRE

RADMILA PEŠIĆ

Dans la poésie épique en langue populaire serbocroate apparaissent des noms de monastères et aussi le mont Athos dès le milieu du XVI^{e} siècle et jusqu'au début du XVIII^{e} dans les vieux enregistrements écrits, surtout dans les poèmes qui traitent du passé et de souvenirs d'événements historiques.

Dans les poèmes enregistrés par Vuk Stef. Karadžić, et qui sont ce que notre poésie orale populaire a donné de meilleur, on trouve de multiples noms de fondations médiévales serbes.

En plus de la mention des monastères célèbres auxquels le sujet du poème se rapporte directement, narrant soit la construction ou la défense de l'édifice contre l'ennemi, nous voyons apparaître dans le recueil de Vuk une forme spéciale de mention des monastères, une nomenclature rythmée dans le rythme épique habituel, ce que l'on appelle »un catalogue épique«.

Dans certains poèmes ce »catalogue« des fondations forme le sujet même du poème, il prescrit la forme et termine les dires du poète. Dans un autre type de poèmes le catalogue de fondations sert à développer le sujet, et compléter la narration. Dans ces deux types de nomenclature épique, le monastère de Mileševa occupe une place éminente.

Dans la présente communication, on étudie le respect et la tradition des événements transmis par les légendes, et aussi la variation subie par la tradition suivant les conditions du poète, son milieu, et les faits réels de sa vie qu'il introduit dans son poème. Les noms des fondations mêmes y varient souvent, mais Mileševa y est toujours reliée au nom de St. Sava.

L'on a étudié aussi les poèmes épiques enregistrés après Vuk et son temps, sur le vaste territoire de la langue serbocroate, du Kosovo et de la Metohija à la Dalmatie en passant par la Bosnie, l'Herzégovine et la Voïvodina ainsi que les poésies épiques orales en Macédonoine.

L'on a aussi remarqué la mention du nom de Mileševa dans les proverbes, les poèmes populaires lyriques, la plupart du temps pour faire allusion à un grand et bel édifice — un beau monastère.

НАРОДНА ПРЕДАЊА О СВЕТОМ САВИ И СРПСКА СРЕДЊОВЕКОВНА ПИСАНА РЕЧ

НАДА МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ

Ни једној личности српске историје није посвећено толико народних предања колико св. Сави. Нико није живео у традицији дуже од њега. Ни у једном лику се нису осам векова таложили наноси митолошког и хришћанског, биографског и историјског, стварног и легендарног, хроничарског и мотивског, националног и општег. Ни о једној личности српске историје и српске културе није расправљао толики број врсних научника различитих струка.

Порекло народне традиције о св. Сави у најширем смислу, у стиху и прози, истраживано је крајем прошлог и почетком овог века пре свега у непосредној вези са средњовековном књижевношћу, као и са становишта историјске вредности података о њему у другим изворима. Позивајући се на Доментијанов опис збивања око Растковог бекства у манастир Стојан Новаковић[1] се посебно задржао на Доментијановим речима: „Остали пак људи напојени светим духом смислише песме, па их путујући певаху о одласку богомудреног младића".[2] Овај данас класични цитат, који се последњих година узима са више резерве у односу на порекло поменутих песама,[3] Стојану Новаковићу послужио је као доказ за постојање савремене народне песме о свој теми и већ онда развијене усмене традиције. Трагове њене нашао је у Вуковом сведочењу о томе да је и он сам чуо песму о бекству Растка Немањића (Предговор, 1824) као и у *Пјеванији* Симе Милутиновића.[4] На Новаковићева истраживања настављају се даља трагања за варијантама прототипа песме о Савином бекству и избегавању женидбе на силу (Ив. Павловић,[5] Вл. Ћоровић,[6] J. Томић[7]). Међу првима, Св. Вуловић усваја закључке Стојана Новаковића и проширује их идејом да не само да је таква народна песма постојала, већ и да ју је Теодосије употребио као главни извор у својој интерпретацији догађаја. „Причање Теодосијево је. . . најстарији остатак те народне песме или традиције каква је била у другој половини XIII века".[8] Драгутин Костић налази трагове и црквених и народних песама код Доментијана и Теодосија.[9]

[1] St. Novaković, *Ein serbisches Volkslied über den Abgang des h. Sabas zu dem Mönchen*, Archiv für slavische Philologie, 1880, IV, 2, стр. 317—323. — Стојан Новаковић, *Стара народна песма о одласку Св. Саве у калуђере*, Отаџбина, IV, стр. 226—235.

[2] Доментиан, *Живот Светога Симеона*, превео др Лазар Мирковић, СКЗ, Београд 1938, књ. 282, стр. 244.

[3] Видо Латковић, *О певачима српскохрватских народних епских песама до краја XVIII века*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 1954, књ. XX, св. 3—4, стр. 184—202; 185.

[4] Чојковић Чубро, *Пѣванія Черногорска и Херцеговачка*, У Лайпцигу 1837, стр. 131—132 (Златна свирала, 77).

[5] Ив. Павловић, *Три Немањина потомка*, Гласник Српског ученог друштва, књ. LVII, стр. 176.

[6] Vladimir Ćorović, *Serbische Volkslieder über den Abgang der heil. Sava zu den Mönchen*, Archiv für slavische Philologie, 1906, XXVIII, 4, 629—633.

[7] Јован Томић, *О српским народним епским песмама о одласку св. Саве у калуђере*, Глас СКА, 1910, 84, стр. 157—218.

[8] Св. Вуловић, *Из старе српске књижевности*, Годишњица Николе Чупића, 1885, VII, стр. 87—136; стр. 123.

[9] Драгутин Костић, *Трагови песама у делима Доментијана и Теодосија, Најстарије песме о св. Сави*, Српски књижевни гласник, 1935, књ. XLIV, св. 3, стр. 187—193.

Супротан смер у међусобним утицајима средњовековне и народне књижевности заступа Иларион Руварац на примеру песме о зидању задужбина: „Свакако стоји", каже он, „да је песме та (Св. Сава) изашла из манастира у народ те постала народна песма".[10] Виспрено анализирајући низ околности и читаву атмосферу у оквирима средњовековног културно-историјског живота, И. Руварац реконструише цео могућни процес спевавања. Већина истраживача, много више заинтересована за српске народне епске песме о св. Сави него за прозна казивања, открива заједничке теме и мотиве народне књижевности и „хагиографских легенди" (у легенди о Алексију Божјем човеку,[11] у Житију св. Георгија Амастридског,[12] и др.).

Низ објављених повеља, писама, путописа[13] омогућили су проучавања распрострањености култа св. Саве кроз векове, док је организовани сакупљачки рад по часописима и неколико посебно објављених збирки пружио увид у веома богату прозну грађу приповедака и предања,[14] истовремено откривши да је народних песама о св. Сави у суштини веома мало.[15]

Критички објављена грађа и списи светога Саве и о св. Сави, низ расправа о њему и његовом раду,[16] покренули су и решили многа питања из филологије и историје религије, историје и традиције, историје књижевности и уметности.[17] Показало се до које мере се сва ова подручја између себе прожимају и допуњују. Не малу улогу у томе прожимању има усмена народна традиција.

Још је В. Ћоровић, први у облику синтезе, указао на сву сложеност изучавања народне традиције о св. Сави, истакавши важност истраживања његовог култа (посебно Милешевског), као и низа „елемената из непосредног казивања његових биографа и поштовалаца у његовим задужбинама, из богате хагиографске и црквене књижевности средњега века и из опште традиционалне књижевности".[18] Компаративно проучавање ове последње а у вези са паганским култним обичајима, предањима и веровањима довело је

[10] Иларион Руварац, *Цар Немање блаīо, Приложак исūиūивању срūских народних ūесама* (Зборник Илариона Руварца, *Одабрани исūориски радови*, СКА, Посебна издања, књ. CIII, Београд 1934, 524—529) из Кола II, 1901, 69—74; стр. 527.

[11] Стојан Новаковић, *Оūкуд су ūосūале įедекоје народне ūесме*, Наставник, 1892, V, стр. 465—479.

[12] А. Гавриловић, *О срūској народној ūесми „Свеūи Сава и Хасан ūаша"*, Просветни гласник, 1922, XXXIX, 7—8, стр. 489—493.

[13] P. Matković, *Putovanja po Balkanskom poluostrvu XVI vieka*, Rad JAZU, 1881, књ. LVI, стр. 141—233; 1882, књ. LXII, стр. 45—134; 1887, књ. LXXXIV, стр. 45; В. Ћоровић, *Кулū Свеūоīа Саве*, Братство, Београд 1934, XXVIII, књ. 45, стр. 112—126.

Исти, *Краљ Тврūко I Коūроманић*, Посебна издања СКА; LVI, Београд 1925.

М. Динић, *Земље херцеīа Свеūоīа Саве*, Глас СКА, CLXXII, Београд 1940.

М. Динић, *Три француска ūуūоūисца XVI века*, Годишњица Николе Чупића, XLIX, Београд 1940.

Н. Радојчић, *Обред крунисања босанскоī краља Тврūка I*, Посебна издања, САН, књ. CXLIII, Београд 1948, стр. 71—72.

Радован Самарџић, *Србија у сūисима француских савременика XVI—XVIII века*, Београд 1961.

Светозар Радојчић, *Милешева*, Београд, 1971, стр. 42—57.

Мирослав Пантић, *Андрија Змајевић о св. Сави*, Сава Немањић — Свети Сава, Историја и предање, САНУ, 1979, стр. 406—414.

Мирослав Пантић, *Милешева и Дубровник у књижевносūи*, Дани Сретена Вукосављевића, књ. VIII, 1981 (сепарат).

[14] Стеван Димитријевић, *Свеūи Сава у срūском народном веровању и ūредању*, Београд 1926.

Владимир Ћоровић, *Свеūи Сава у народним ūредањима*, Београд 1927.

Новица Шаулић, *Свеūи Сава у народним ūричама*, Београд 1935.

Миленко С. Филиповић, *Свеūи Сава у кулūури и ūредању у североисūочној Босни*, Братство, 1939, XXX, стр. 17—25.

Леонтије Павловић, *Кулūови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965.

Владимир Бован, *Народна књижевносū Срба на Косову*, Народне приповетке са Косова I, Приштина 1980.

[15] Урош Џонић, *Свеūи Сава у народним и умеūничким ūесмама*, Београд 1935.

[16] В. Братство XXVIII, књ. 45, Београд 1934; XXX, књ. 50, Београд 1939.

Светосавски зборник, I (Расправе) и II (Извори), СКА, Посебна издања, књ. CXIV и CXXV, 1936. и 1939.

Међународни научни скуп „Сава Немањић — Свети Сава, Историја и предање", САНУ, Научни скупови, књ. VII, Београд 1979.

[17] В. Петковић, *Леīенда о свеūом Сави у сūаром живоūису срūском*, Глас СКА, CLIX, 2. разред, 8, Београд 1933, 5—76.

В. J. Ђурић, *Исūоријске комūозиције у срūском сликарсūву средњеī века и њихове књижевне ūаралеле*, Зборник радова Византолошког института, 1964, $VIII_2$, стр. 69—90; 1967, X, стр. 121—149.

[18] В. Ћоровић, *Свеūи Сава у народном ūредању*, предговор, стр. XII.

В. Чајкановића до закључка да је „светосавска традиција у испитивању наше митске прошлости. . . полазна тачка". Разрадивши ову идеју у својим каснијим радовима о религији и митологији и о српском врховном богу, Чајкановић је истраживао преношења функција култних предака претхришћанских божанстава на нашег „најнационалнијег свеца".[19]

Сагледавајући лик светог Саве у књижевности (усменој и писаној) у једном замаху „у току седам векова од XIII наовамо" — у сажетој, промишљеној синтези, В. Ђурић је истакао три изузетне погодности, три изазова за његову обраду. Први је могућност за сликовиту симбиозу његових паганско-хришћанских одлика (божанство које се појављује у људском обличју, као калуђер, мудри старац, незнани јунак, бродар, чобанин, лекар). Други „изазов" је његово изразито национално обележје. Трећи, улога заштитника сиротиње и браниоца правде. Ниједан се, међутим, није транспоновао у врхунска уметничка остварења (са изузетком сувремених средњовековних дела о Сави), „вероватно зато што је својом спиритуалношћу и величином превазилазио интуицију и интелектуалну снагу и највећих усмених стваралаца — видовњака".[20]

Посебно се бавећи усменом традицијом о св. Сави, Иван Божић запажа сучељавања најразличитијих одјека у њој и трага за настанком и менама Савиног култа, са којим су у непосредној вези поетска и прозна казивања. Дајући својеврсну културно-историјску периодизацију развоја традиције, посебно се задржава на најстаријем раздобљу из XIII и XIV века, које се по његовом мишљењу „непосредно ослања на написане текстове о св. Сави и на легенде у ликовним представама". Издвајајући важност мотива „којима се корени налазе у саставима Доментијана и Теодосија", закључује да су „предања о св. Сави цветала у XIII веку, када су настала његова житија. У њима је било богатог надахнућа за све касније приче." Следеће раздобље, „из XV и XVI века, негује светитељев култ у црквеним проповедима, које се често прожимају елементима првобитне легенде. Тада већ настају песме и приче са најразноврснијим мотивима. Тај процес се наставља током XVII века да би се ослонио на просветитељску делатност XVIII и XIX века".[21] У веома исцрпном, обухватном сижејно-тематском прегледу аутентичне, сувременим изворима потврђене, књижевно и сликовно обликоване традиције, Иван Божић је њеним повезивањем са касније забележеним казивањима доказао њену постојаност и животворну снагу континуитета светосавља.

Остаје, међутим, отворено питање који су то основни чиниоци који су у суштини утицали да дође до обликовања и распростирања народних, усмених предања о св. Сави истовремено са настанком писане књижевности о њему за време његовог живота, или непосредно после смрти, као и до њиховог прожимања.

Већ је више пута указивано на значајну улогу коју је одиграо брижљиво неговани култ св. Саве у српским књижевним центрима, у ширењу народне традиције, Светој Гори, Студеници, Жичи, Пећком манастиру, а посебно Милешеви.[22] Д. Богдановић је нагласио до које мере „обележје књижевног рада у овим центрима неће бити локална традиција. И када се извори појединих текстова налазе у месном предању, а повод је за њихово састављање локална усредсређеност култа. . . сва књижевна дела имају општи српски карактер и домет, усвојена су од читаве српске цркве." И управо на томе ће се „градити континуитет историјске свести и културе српског народа".[23]

Народна традиција је, на свој начин, градила исти тај континуитет и у каснијим вековима га потпуно преузела.

[19] Веселин Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, СКЗ, књ. 443, Београд 1973, стр. 309—323.

[20] Војислав Ђурић, *Лик светог Саве у књижевности*, Међународни научни скуп Сава Немањић — Свети Сава, стр. 223—230, 227.

[21] Иван Божић, *Свети Сава у предању*, Међународни научни скуп Сава Немањић — Свети Сава, стр. 389—396.

[22] В. напомену 13.

[23] Димитрије Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, СКЗ, књ. 487, Београд 1980, стр. 163.

С друге стране, извесна испитивања настанка хагиографија у принципу су показала да ће култу често претходити народно веровање,[24] као што се и свака идеја може оплодити само ако наиђе на погодно тло. Култ св. Саве је управо на такво тло наишао. Као стварна историјска личност био је заиста „особит“ човек и могао је попут низа јунака још за живота да изазове приповедања о себи, која су се у складу са његовим реалним деловањем и начином живота обликовала у тада постојеће фолклорне обрасце.

Ми не можемо тачно да утврдимо какви су ти обрасци били осим посредним путем, који нам је створен углавном захваљујући досадашњим истраживањима:

1. генетског развоја општих етно-психолошких мотива у историји цивилизације и архетипских схема;

2. интернационалних мотива;

3. аутентичних савремених извора (записа, натписа, повеља, писама, дневника, извештаја. . .) који бележе ређе целовите фабуле, а знатно чешће помене или само наговештаје о постојању одређеног предања; и

4. савремених средњовековних књижевних дела, посвећених св. Сави.

Најзад, сама нам се наметнула извесна аналогија у поетици српских средњовековних житија, с једне стране, и поетици усмених предања, с друге. Изражена поклапања у одређеним тачкама оба система, очигледно су омогућила да се поједини мотиви, мотивске схеме, читави сижеи или композиционе структуре, ментални ставови или психолошка становишта преузимају из средњовековне књижевности за предања, и обрнуто.

При том, под предањима[25] не подразумевамо појам традиције уопште, већ посебан род обликоване уметности речи од чијих врста су за нас у овом случају битна културно-историјска и историјска, етиолошка и есхатолошка предања, као и извесни легендарни мотиви.*

Културно-историјска и историјска предања представљају епизоде митско-историјске биографије културног јунака (претка) или националног хероја. Циљ им је да слушаоце емотивно вежу за њега, да према њему пробуде дивљење и страхопоштовање. Догађаје, самим тим, подижу на степен колективно доживљеног, са знатном примесом осећајности. Приписују му многобројне, често чудесне подвиге, које извршава захваљујући својим изузетним особинама, чији је распон од физичке снаге до магијске моћи, од умности до лукавства.

У основи сваког предања лежи потреба за објашњавањем. Етиолошко предање је, међутим, у целини подређено само тој функцији. Оно тумачи помоћу живописне слике настанак неке предметне реалности, обичаја, особине, локалитета, разних појава у природи, друштву, свету, историји, и врло често тај настанак приписује стваралачким, често магијским моћима културног или историјског јунака. Само постојање појаве, име јунака,

[24] Hyppolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905.

Првош Сланкаменац, *Легенде о јужнословенским анахоретима*, Гласник Српског научног друштва, 1926, I, св. 1—2, стр. 215—233.

[25] О појму и класификовању предања в. C. W. von Sydow, *Kategorien der Pros Volksdichtung*, Selected papers on Folklore, Copenhagen 1948, стр. 60—88.

Max Lüthi, *Volksmärchen und Volkssage*, Bern — München 1961.

Tagung der Sagenkomission der International Society for Folk-Narrative Research in Budapest, 14—16. October 1963, Acta Ethnographica, XIII, 1—4, Budapest 1964.

В. Я. Пропп, *Принципы класификации фольклорных жанров*, Советская Етнография, 1964, бр. 4.

Herman Bausinger, *Formen der Volkspoesie*, Berlin 1968.

Andre Jolles, *Formes simples*, Edition du Seuil, Paris 1972.

Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost kao umjetnost riječi*, Zagreb 1975 (Narodna predanja — Volkssage — kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze, стр. 121—136).

Radmila Pešić — Nada Milošević-Đorđević, *Narodna književnost*, „Vuk Karadžić“, Beograd 1984.

* Легенду у смислу целовите вишеепизодне „народске“ књижевно-фолклорне врсте о животу и делима светаца, која се преноси с генерације на генерацију, оставили смо углавном по страни, сматрајући је недовољно типичном врстом за српску средњовековну књижевност. При том не мислимо да постојеће хагиографске легенде нису биле извесна спона између предања и каснијих житија (В. Првош Сланкаменац, *Легенде о јужнословенским анахоретима*).

лоцирање догађаја употребљава као доказ о истинитости казивања. Тако се допуњује и прожима са културно-историјским предањем.

Потребом да разјасне и протумаче све што је настајало и постало и на духовном и на материјалном плану, тежњом за уверљивошћу и уверавањем, доказима о „истинитости" казиваних догађаја и доживљаја, коришћењем одређених усвојених мотивских схема за конкретизацију апстрактног, за материјализацију симбола, — предања су својеврсна усмена историја културе и цивилизације, људског, али и националног духа. У односу на хагиографију (биографију, житије), предања представљају одломке. Није, међутим, више битно питање да ли су ови одломци само расути делови целине писаног текста, који су прихваћени „силаском" у народ, да ли су они „хагиографија, тј. биографија у одумирању", или су драгоцене „цигле" за градњу књижевног дела. Ради се, наиме, о заједничком фонду културне и историјске традиције, коегзистенцији двеју традиција, о упоредним токовима усмене и писане уметности речи посвећене св. Сави које ћемо покушати да пратимо.

У житијима св. Сава је предодређен за велика дела већ самом изузетношћу свога зачећа — после дуге душевне жудње својих родитеља и искрене молитве: („Господе, дај нам да родимо чедо по вољи Твога милосрђа и по Твоме божанственом самотрењу. . .".[26] „Пошто је прошло много времена откако је престала да рађа благочестива Ана. . ."[27]) долази на свет Растко, („који ће ваистину веома узрасти божанственим добрим делима".[28] „У Господу веома добро Богу узрасте".[29]) Већ у младости он се издваја по посебном начину живота. Његове врлине су очите. Теодосије, ово опште место илуструје казивањем о томе како је Растко „љубио пост избегавајући сујетно празнословље и неуместан смех, срамотне и штетне песме младићких пожуда, што слабе душу, сасвим мрзећи. . .".[30]

Уз истицање његове привржености Богу и „тајне божје које су видели на њему", Доментијан га види као „светилника божјег. . . који ће просветити своје отачаство".[31] Више пута се враћајући на појам отаџбине, Доментијан ће Сави дати одмах националну родољубиву димензију, која ће одиграти веома значајну улогу у народним предањима и њиховом распростирању.

Ова изузетност зачећа, промишљена етимолошка игра речи о расту (код оба биографа) у потпуности ће одговарати концепцији о рођењу изузетног јунака у културно-историјском предању и јуначкој скаски, која ће се са своје стране уклопити у постојећу фолклорну схему:

„За време зидања Студенице допадне се цар Немањи нека врло лепа девојка из околине и он зажели да је добије. Кад то сазнаду калуђери, који су однекуда такође били ту док се манастир зидао, реше да га сачувају од греха. Одмах наруче да дође царица, кажу јој зашто су је позвали и у вече је подметну цару уместо оне девојке. Цар мислећи да је то она девојка проведе с њом до зоре. У зору му она потражи златан прстен с прста, да би га се имала по чему сећати, и он јој га даде. За три године градећи манастир Немања никако није ишао кући, нити је виђао царице. А она девет месеци после оне ноћи роди мушко дете. Кад чује Немања, да је царица родила, поручи јој да га не чека, јер ће је, ако је затече код куће, за неверство погубити. Али га она није послушала, него кад цар дође кући она му показа прстен и исприча све, како се била договорила. Мушко дете, које се Немањи тад нашло, био је Свети Сава".[32]

[26] Доментиан, *Живоши св. Саве и св. Симеона*, превео Л. Мирковић (предговор В. Ћоровић), СКЗ, књ. 282, 1938 (Живот Светога Саве, стр. 28).

[27] Теодосије, *Жишије свешої Саве*, превео Лазар Мирковић, превод редиговао Димитрије Богдановић, СКЗ, књ. 510, 1984, стр. 5.

[28] Доментиан, нав. дело, стр. 29.

[29] Теодосије, нав. дело, стр. 6.

[30] Ibid., стр. 7.

[31] Доментиан, нав. дело, стр. 29.

[32] Владимир Ћоровић, *Свеши Сава у народном ӣредању*, II—1, стр. 43.

О необичном зачећу и подметнутој невести види Веселин Чајкановић, нав. дело, стр. 315.

В. М. Жирмунский, *Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса*, Москва 1958, стр. 31—32.

Потврђујући делотворну врлину Савину чудима, и Доментијан и Теодосије испунили су тиме цео његов монашки и светачки живот. Држећи се пригодне, теолошке стилизације, сваки на свој начин, они су управо како то захтева жанр хагиографије само бивствовање Савино остварили објективизацијом врлине. Он постоји за добро и ради добра своје околине, друштва, човечанства, отачаства, не сам за себе. „Многа исцељења полагањем руку његових на болне сатвори Бог, и млога изгнана духова молитвом, и друга млога чудеса. . . И то не само њим самим него и именом његовим“,[33] каже Теодосије. Врлина добија своју сопствену снагу, издваја се од особа, може се везати за предмет, делове тела, име.[34] И сасвим као у контагиозној додирној магији у којој сваки део који је некада био у додиру с целином, остаје с њом у додиру засвагда и задржава све њене особине и моћ, име само постаје магијска реч и сасвим складно се уклапа у Теодосијеву концепцију. Народно предање чак не ремети ни стилизацију, јер и само делује у својству легендарног чуда, које потврђује снагу свеца и не дозвољава сумњу у истинитост казивања. „Тако да и прости људи по кућама и они што по горама чувају стада када помузу млеко не требаху сиришта већ је било довољно само да кажу: „Савина те молитва ускисла!“ — па да се одмах на ту реч сирење сирило, а млеко бивало кисело и веома добро“.[35]

Шест векова касније, предање истога мотива одржаће истоветну структуру и стилизацију.

„Св. Саво пропутовао целу Херцеговину и научио народ свему што је честито и благословено. Дотле људи нису знали како се кисели млеко, како се сири. Кад је прошао Херцеговину, дође на Рањен планину, која дели Босну од Херцеговине (по другој причи на Коријен планину), па стане на врх планине и окрене се Босни, прекрсти је својом штаком, благослови и рече: „Дај Бог да се одселе и тамо и киселило и сирило!“ И од тада се у целој Босни па иако кроз њу није Св. Саво пролазио почело радити све онако како је он у Херцеговини казивао“.[36]

Теодосије ће у Канону заједничком преподобном Симеону и светитељу Сави поменути св. Саву као доброг пастира и заштитника стада од вукова:

. . . добри пастиру и вођо,
Саво, оче наш
немој пустити да на нас навале вуци
што стада не штеде,
ни да се у нас нађу неки
што дрскости творе и говоре. . .[37]

На другом месту ће му упутити похвалу што:

„Пастир словесног стада
Божјом благодаћу постави се
и ово од вукова, душепогубних
неповредно сачувао јеси за оно што долази
на пашњацима праве вере хранећи. . .“[38]

[33] Теодосије, нав. дело, стр. 112.

[34] Andre Jolles, *Formes simples*, стр. 32.

[35] Теодосије, нав. дело, стр. 112.
Уп. однос Вука Караџића према предању, његов записивачки поступак и став, готово идентичан Теодосијевом. Говорећи о Марку Краљевићу, нпр., бележи: „Многи прости Сербльи и Бугари и данас о ньеговой смерти сумньаю и доказую да е у некаквой пећини иошт жив. . . , други казују да му се заглибио Шарац у некакву бару код Дунава . . . и ту има бара и сад и едне зидине од старе церкве /— — — я сам те зидине видио/. . .“ (*Сабрана дела Вука Караџића*, I, 1864—1964, Просвета, Београд 1965, 107—108). Опширније: Нада Милошевић-Ђорђевић, *Вуково схватање народног предања*, Научни састанак слависта у Вукове дане, 2, МСЦ, Београд 1972, стр. 121—128.

[36] В. Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*, III—48.

[37] *Србљак*, књига прва, СКЗ, Библиотека Стара српска књижевност, 1970, стр. 337.

[38] *Србљак*, књига прва, Канон истима, песма четврта, стр. 387.

У низу етиолошких предања св. Сава се појављује управо као чобанин и чувар стада, али и као „вучји пастир".

„Кад је свети Сава чувао овце онда је имао и једну овцу разблудницу, која му је била веома мила, а имао је и једнога пса. Свети Сава каже псу: „Хајде ми поврати овце." Пас оде да му поврати овце, па ухвати ону разблудницу, те је закоље. Свети Сава кад виде то разљути се, па како је имао вазда дудук, удари оног пса дудуком преко леђа и каже му: „Хајде, несити вуче, да Бог да вазда јео, а никад сит не био." Пас онда побегне у планину и од њега постану вуци".[39]

У другом предању ће бранити стоку од вукова: „Клао вук чобанима овце и тако им чинио велику штету. Чобани га ухвате у замку и намисле да га одведу до светог Саве. . ."[40] У трећем, „Свети Саво почне сваке вечери да броји своје овце, кад једног дана нема једне, другог друге. . . — То је вук, помисли и он и оде у шуму да га тражи. . . Доспео је само да га својом штаком удари по задњој половини тела. С тога у стражњем делу вук има снаге и с тога може да понесе само овцу".[41]

Веселин Чајкановић, који је установио да је „св. Сава односно његов претходник из старе вере кога је он депоседирао" — божанство стоке и стада, али и наследник вучјег божанства из „српског паганизма"[42] — позива се и на многобројна предања у којима св. Сава „дели вуковима плен", „одређује. . . вуковима где ће шта да удаве",[43] али и на Теодосијево казивање из Савиног житија, помоћу кога одређује време преношења божанских функција на Саву, за нас, опет, значајно као процес преузимања старијих, већ постојећих фолклорних модела предања у које улази нова личност.

Одломци из Канона заједничког (који В. Чајкановић не цитира) могли би, међутим, још убедљивије указивати на Савине функције и атрибуте у народном предању, преузете из старог религијског система. Могао би се, наиме, дати одговор не само кад их преузима него и зашто их баш он преузима. Закључци изведени из компаративног истраживања религије могу се допунити књижевно-теоријским разматрањима.

Колико год, наиме, да предање о сирењу млека заиста делује као право предање, не само по садржини већ и по структури и по начину интерпретације,[44] секвенце из Канона Теодосија Хиландарца које могу на први поглед да изгледају као помен већ постојећих предања о Сави као чобанину и „вучјем пастиру" — у суштини представљају уобичајени средњовековни симбол. „Уз симбол јагњета, овце увек иду стадо и пастир, тако да их је немогуће раздвајати. . . Извори овим симболима су у Светом писму. . . Овце (хришћани) знају Христа пастира, слушају његов глас и иду за њим (Јован X, 14, 27). Са крволочним вуком ови симболи чине јединствен циклус. Добру мора да се супротстави зло. Тако и питомом и добром стаду мисли о глави злобни вук. . . симбол свих великих злоба и напасти".[45]

Из саме двосмислености схватања спреге речи: пастир — стадо — вук, буквалним преношењем симбола из средњовековне књижевности у сеоско-сточарску слику, из чисте конкретизације апстрактног, израста у ствари Савин атрибут моћног чобанина који може да спасе стадо од вукова. Он тако постаје и вучје божанство, следећи у народу постојеће схеме. Симбол који употребљава Теодосије[46] се у народу прихвата као слика која одра-

[39] В. Ћоровић, нав. дело, II—104, стр. 160.
[40] Ibid., II — 109, стр. 164—165.
[41] Ibid., II — 108, стр. 164.
[42] Веселин Чајкановић, нав. дело, стр. 321.
[43] Прот. Ст. М. Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању*. . . стр. 114: „. . . и причали су ми старији људи, како је Бог одредио Св. Саву да он заповеда вуцима, где ће шта да ураде, и на тај начин да казни понеког за какву неправду".
[44] Видети напомену 35.
[45] Ђорђе Трифуновић, *Приповедање и симболи средњовековне наше уметничке прозе*, Стара књижевност. Приредио Ђ. Трифуновић. Српска књижевност у књижевној критици I, Београд 1965, стр. 165.
[46] Овај веома уобичајени теолошки симбол употребљава и сам свети Сава у житију Стефана Немање коме се бољари обраћају речима: „пастиру добри ти — — — који полажеш душу своју за овце, јер никада у твоје дане вук не уграби јагње од Богом преданог ти стада паstве. . ." Видети: Ђорђе Сп. Радојичић, *Развојни лук старе српске књижевности*, Матица српска, Нови Сад 1962, стр. 83.

жава фолклорне погледе на свет, као што и мноштво симбола из средњовековне књижевности у народу добија конкретно значење, или се своди на метафору и поређење.[47] Општепозната чињеница да усмена књижевност све апстрактне појмове преноси на ниво реалног овде долази до пуног изражаја. Фамилијарност конкретизованог појма као дела сточарске средине даје почетни импулс за Савин улазак у предања са оваквом фабулом, за преузимање одређених атрибута.

Мноштво наших предања о св. Сави као обоготвореном демијургу налази се на граници сакралног и несакралног. Архаична улога културног јунака позната из митолошких времена који чини добро, али и зло ради добра људи, који има магијску моћ, али и умност[48] изванредно се подударила са функцијом „небеског човека и земаљског анђела", Саве, — „благочашћа водитеља" и „нечашћа истребитеља", „чудеса источника".

У низу етиолошких предања настанак многих космогонијских појава, живих бића, особина, обичаја приписује се светом Сави. Тако „око празника светога Саве дужа дан, сунце греје топлије и земља се загрева стога што је свети Сава забо у земљу ражарен ражањ".[49] Он је од пепела начинио буве и ваши, да би разбудио лењог чобанина[50]; озеленио јелу занавек[51]; населио Босну[52]; пчелин измет претворио у мед[53]. Сваку сумњу у истинитост, етиолошко предање, уклања реалним исходом, везивањем за стварност, ослањањем на неку врсту чињеница. У овом случају томе доприноси и сама делотворност Савине моћи.

Иван Божић минуциозном анализом пореди мотиве из житија о светом Сави са народним предањима о топонимима везаним за Савину моћ над водама, ледом, олујом, маглом.[54] Везивањем за места, за историјска имена, за историјске догађаје-предања понекад дају читаве синтетичке визије судбоносних историјских збивања.

„Према Газиводама, испод самога рогља њиховог, удара Ибар у кршеве Вељега Брега. Ту је, сав у пени, Лукин вир. Ту је скочио у воду кнез Лука Придворјанин, када се народ, против свих његових савета, решио да иде у Аустрију с патријархом Арсенијем Црнојевићем. Кнез није хтео оставити домаћег тла, а није хтео ни живети без своје остале браће.

Када је он скочио у воду, дошло је сутра дан много народа да му траже леш и десет верних кметова. Али узалуд. Кнеза прогутала једна стена, која је постала те ноћи. Кнежеве кметове, који су ушли у воду да га траже, Свети Сава је, чувши њихову голему жа-

[47] Д. С. Лихачов, *Поетика старе руске књижевности*, „Књижевна мисао" 5, СКЗ, Београд 1972, стр. 187—196.

На исти начин се такође конкретизују стихови из Канона заједничког преподобном Симеону и светитељу Сави Теодосија Хиландарца (Канон истима, Песма друга, Србљак I, стр. 367) који се односи на Саву:

Облак светлости јеси, Богоневесто,
што њиме преподобни осењивани
море светско лако пресекоше
и неовлажено прелазе
прогонитељима неухватљиви.

В. Ћоровић (*Свети Сава у народном предању*, стр. 244) је навео ове стихове, у напомени приповеци где свети Сава плови на бињишу као и паралеле овом мотиву и хагиографским легендама.

У једној свадбеној народној песми овај мотив се поетски транспонује у слику девојке која превози морем сватове на свадбеном венцу, а момка на струку рузмарина. (Вук Стеф. Караџић, Српске народне пјесме, I, бр. 74, Бгд. 1964). Можда би се познати средњовековни симбол о лози и грожђу могао препознати у предањима које наводи Л. Павловић, а која се конкретизују у чисту „чињеницу", у некњижевно саопштење: „У манастирима Хиландару и Студеници, по традицији изашла је једна стара лоза из Симеоновог гроба кроз јужни зид напоље. Она у Хиландару. . . даје и данас лепо грожђе које сматрају чудотворним" (Леонтије Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965, стр. 51). Упоредити: Теодосије Хиландарац, Спомен Светога оца нашега Саве. . . Стихире, *Србљак* I, стр. 239: „Божанственог духа благодаћу сабрани, веселећи се Симеона лозу благочашћа блажимо од које грозд чистоте Сава свештени израсте."

[48] E. M. Meletinski, *Poetika mita*, (drugi deo — Klasične forme mita i njihov odnos u pripovednom folkloru), Nolit, Beograd, стр. 185—186; 228—229.

[49] В. Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд 1927, II, бр. 96.

[50] Ibid., II, бр. 126.

[51] Ibid., II, бр. 115.

[52] Ibid., II, бр. 53.

[53] Ibid., II, бр. 116.

[54] И. Божић, *Свети Сава у народном предању*. Међународни научни скуп Сава Немањић — Свети Сава, САНУ, Научни скупови, књ. VII, Београд 1979, стр. 392—394.

лост за кнезом, претворио у беле таласе и створио им тај Лукин Вир. Они туда обилазе и ударају све до данас на ту стену, да отму свог кнеза.

Народ се покајао и послушао кнеза. Његова смрт определила га, да не оставља Колашин".[55]

Чуда која изршава свети Сава у Доментијановом и Теодосијевом житију такође делују као стварност и потврђују се доказима.

У Доментијановом *Жишију свешої Саве,* чудо с чрнцем „именом Неофит, који се никако није могао простерти ни право стати но је по земљи пузио подупирући се дрвеним штакама. . ." испричано је управо са закључним доказом. „Уснувши на гробу кир Савином, и пошто га је пресвети муж у сну усправио постао је здрав. . ." Штакама које су остале на Савином гробу доказао је веродостојност своје приче, еклесијарху: „Да, где су дрва на којима си пузао? И отишавши са еклесијархом, нађе их на гробу кир Савином. . ."[56]

У Теодосијевом *Жишију св. Саве* се у „Чуду с чрнцем, грбавим Неофитом", износе, осим доказа са штакама, и нови докази уз сведочење већег броја присутних. „А он указавши их где леже близу гроба Светога и показавши своје колено обвезано чојом и кожом, увери га да истину говори".[57]

У Доментијановом *Жишију свешої Саве,* народно предање о закопаном благу[58] се локализује, везује за одређено место. „И када је *шу* био, у дану свете Благодетељнице, дође к њему нека доброверна и побожна жена и рече му: „Свети богољупче, тебе ми указа Бог и света Благодетељница, да ти кажем ово заповеђено ми: тамо у Светој Гори у области твога манастира, у *оном* и *оном* месту су два скровишта суха злата; узми и сатвори у њему што ти је за потребу. . . И нађе (богоразуман монах кир Сава два скровишта суха злата. . .)".[59] (Подвукла — Н. М. Ђ.)

Низ предања, именовањем места кроз која је кир Сава стварно или само у народној машти прошао, само у Ћоровићевој збирци чини својеврстан онтолошко-историјски топономастикон.

Код Милешеве, изнад Хисарџика, налази се тешко приступачна Савина пећина. . . Ту је и један извор чудотворне воде. . . Пред пећином је у камену остала Савина столица.[60]

Кад је из Милешеве Сава пошао у Херцеговину „између Пријепоља и Пљеваља. . . се заустави и наслони се лактом" на повећу стену да се мало одмори. . . „остало је удубљење у коме се јасно распознаје лакат. Ту стијену народ зове Савин лакат".[61]

У атару села Рушња „има велики камен и на њему шупљо, као да је човек ногом стао. Приповеда се да је ту ногом стао Свети Сава".[62]

Визуелном асоцијацијом предање прати Савино кретање, из слике израста ретроспективна животворна прича. Историјски позната, у житијима описана Савина путовања кроз српске земље („и сам пропутова по целој земљи народа свога, све утврђиваше учењем у вери. . ."),[63] остају урезана у камену. Доментијан говори о томе како је Сава прошао „поља и удоља и брда" (да све преведе на побожност).[64] У народним предањима његова улога просветитеља „богоносног учитеља"[65] се поједностављује, схвата буквално, али и транспонује у многобројне видове различитих фабула које већ постоје у општој фолк-

[55] В. Ћоровић, *Свеши Сава у народном йредању,* Београд 1927, III, бр. 71.

[56] Доментијан, *Живош свешоіа Саве,* стр. 213.

[57] Теодосије, стр. 201.

[58] В. Вук Стеф. Караџић, *Живош и обичаји народа срйскоіа,* СКЗ, Београд 1957. Копање новца, стр. 225.

[59] Доментијан, нав. дело, стр. 80—81.

[60] В. Ћоровић, нав. дело, III, бр. 14.

[61] Ibid., III, бр. 15.

[62] Ibid., III, бр. 17.

[63] Теодосије, нав. дело, стр. 166—167.

[64] Доментиан, *Живош свешоіа Саве,* стр. 103.

[65] В. Сима Ћирковић, *Проблеми биоірафије свешоіа Саве.* Међународни научни скуп, Сава Немањић — Свети Сава, стр. 8;

Димитрије Богдановић (*Коменшар Жишија свешоіа Саве од Теодосија,* стр. 272) посебно инсистира на правилном разумевању појма „просвете", „просвећености" и „просветитељства" у средњовековној Србији.

лорној баштини, и изврсно се поклапа са класичним функцијама цивилизаторских јунака, чак и у појединачним, конкретним мотивима.[66]

Предање је светом Сави приписало измишљања ужарског, самарџијског, ћебарског (бељарског) и кожарског заната.[67] Он је научио људе да раде,[68] да кују вруће гвожђе,[69] да граде прозоре,[70] научио је сељака да оре а жену да тка.[71]

Посебно распрострањен назив „учитеља", просветитеља отачаства, у многим писаним споменицима[72] током векова се непрестано понавља.

У повељи краља Стефана Уроша II пише:

... храмь... Милешева, идеже почиваеть прьвіи архіепискупь и оучитель срьбскы и прародитель нашь, светитѣль христовь Савва...[73] (подвукла — Н.М.Ђ.)

Приликом оснивања Дечана 1330. краљ Стефан Урош III се позива на светог Саву у формулацији пословице:

Речено бо есть господиномь нашимь пастиремь и оучителемь Срьбскиє землиє просвѣтителемь светымь Савомь: чедца, и недостатьчнаꙗ испльнꙗюще свршаите, вьнимающе Господеви.[74] (Подвукла — Н.М.Ђ.)

15. VI 1450. патријарх Никодим пише:

бившоу мнѣ смѣренномоу Никодимоу и по милости божиеи патріархоу на сы светы прѣстоль иже вь светихь штьца нашего прьваго наставника и пастира и добре просветившаго шчьствиє своє землю срьбскоуоу архиереꙗ Христова господина ми кyрь Сави...[75] (Подвукла — Н.М.Ђ.)

1815. године у натпису на зиду у испосници светсг Саве (2 часа од Студенице) пише:

Сеи бистъ перви царъ сербски Стефанъ Немања первовѣнчанни и свѧти Сава, перви архіепископъ сербски и учителъ...[76] (Подвукла — Н.М.Ђ.)

Уз ову историјско-просветитељску улогу Савину у писаним споменицима се појављује превентивна снага Савине клетве као заштита од зла.

Кто ли се потьщи сиє разорити... да есть проклеть шть стиі· светыхь штьць никеискыихь и шть светаго Симона и Савы...[77]

Акт игумана Гервасија и хиландарских калуђера од 16. VI 1332. призива анатему на онога ко би се дрзнуо разорити свети храм:

... аще кто ... дрьзнеть разорити ... и да пріиметь клетвоу светіихь штьць и светаго Савы поустынежителꙗ и сего светаго Савы штьца и оучителꙗ нашего...

А деспот Стефан даје Милешеви 5 села, истоветном формулацијом, призивајући Савину клетву:

аще ли же кто дрьзнеть сіа разорити ... вь мѣсто помощи да му будеть супьрникь светыи Сумешнь и свети Сава...[78]

Само у Ђоровићевој збирци колико их је набројио В. Чајкановић — има четрдесет и два предања у којима клетвом свети Сава исказује своју моћ.

66 F. V. Meletinski, *Poetika mita*, стр. 190—195.

67 Ст. М. Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању*, Београд 1926, стр. 16—29; исти, *Свети Сава као народни учитељ*, Браство, 1934, XXVIII, књ. 45, стр. 89—111.

68 В. Ћоровић, *Свети Сава*, II, бр. 66.

69 Ibid., бр. 71.

70 Ibid., бр. 76.

71 Ibid., бр. 68.

Р. Самарџић сматра да је „... овоземаљска практичност народних прича и анегдота о Сави Немањићу остала на свој начин ближа суштини његовог лика од многих прорачунатих приказа и објашњења његове улоге... па је њиховим посредством сачувана могућност да се народна предања о српском препородитељу хришћанског веровања упореде са традиционалним представама о његовом савременику на западу Фрањи Асишком" (Радован Самарџић, *Свети Сава у модерној српској историографији*, Сава Немањић — Свети Сава..., стр. 454).

72 Петар Ђорђић, *Помени св. Саве у нашим старим споменицима*, Светосавски зборник, књ. II, Извори, СКА, Посебна издања, књ. CXXV, Београд 1939, стр. 193—254.

73 Ibid., стр. 195, бр. 6.

74 Ibid., стр. 202, бр. 17.

75 Ibid., стр. 211, бр. 49.

76 Ibid., стр. 232, бр. 67.

77 Ibid., стр. 201, бр. 15.

78 Ibid., стр. 202, бр. 18; стр. 211, бр. 46.

Повезујући се са гневом паганских богова Чајкановић истиче махом неправедно коришћење ове моћи (Св. Сава проклиње вредну девојку, недужно чобанче, цело село, коса). Међутим, у једној широј концепцији света овде се Сава појављује као цивилизаторски херој, као организатор једног вишег реда у природи ствари, који у крајњем исходишту служе општем добру.

Служећи се моћима речи и (нпр. у такмичењу са ђаволом) делотворношћу снаге, али некад и лукавошћу, он чини чуда која су производ једног вишег сазнања, које ће се транспоновати у писаној средњовековној књижевности, и у културно-историјским предањима у одбрани од туђинског зла и у неприкосновени систем чувања националног интегритета.

Он ће већ у Доментијановом *Житију* убити Стреза, „анђео божји ће га пробости копљем".[79] Он ће на двору убијеног угарског краља прво издићи „ражежено сунце у тој земљи у којој живљаше тај угарски краљ" — да би тек пошто „су се растопиле све леденице те земље" — зажелео ледено вино — да би овде испољивши своју снагу створио лед,[80] јер ће у једном историјско-политичком тренутку бити неопходно потребан његов отпор против Стреза[81] и угарског краља, као што ће касније постати неопходна његова помоћ за борбу против Турака.

Појам љубави према отачеству, који је толико засметао Хоматијану („А шта се касније догодило не знамо како да кажемо. Оповргнута је слава и побијена величанственост гласа који се био прожео у теби. Наиме, испосник Саво је оставио и тамошње подвиге, вратио се натраг као они који се предомишљају и окрећу ка злу и на које се тужи свето јеванђеље, те је постао скоро оно што је првобитно био. Јер га је љубав *према отаџбини* заробила и уграбила из тврђаве Свете Горе. . ."[82] Та љубав према отаџбини, коју посебно наглашавају Доментијан и Теодосије, изједначавајући је са љубављу према богу и са неприкосновеношћу немањићке династије. „Јер добро васпитан од њих и Богом научен положи добар пример своме отачаству и спреми господу савршен народ"[83] — учинила је да је створена изванредна симбиоза Саве светитеља, Саве државника и Саве националног хероја, која је своју пуну снагу добила управо у спајању хришћанских чуда после његове смрти и очувања националног бића.

Подаци из повеља XV века (1444, 1448. и 1458) дају белешке о веровањима у чуда која су се збила на гробу светог Саве у Милешеви.[84] У XVI веку путописци потврђују бројним подацима „значај Савиног култа" и опасност коју веровање у његово чудотворство представља по Турско Царство (Jacques Gassot, 1548; Philipe du Fresne-Canaye, 1573; Pierre Lascolopier, 1574). Матковић[85] објављује податке које даје К. Д. де Шепер (Cornelius Duplius de Schepper) који пролази кроз Милешеву 1533, Ж. Шено (Jean Shaisneau) 1547, Катарино (Catharino) Зен, Мелхиор (Melchior pl. Seydlitz) 1556. Контарини (Contarini), млетачки амбасадор који је 1580. пролазио кроз Милешеву као веродостојну чињеницу износи да је глава светог Саве покривена јер „ко погледа светог Саву у лице, толико се уплаши да не може да живи".[86] Милешевски калуђери у Москви, новембра 1659, жале се како је манастир Милешева пострадао од Сеида Омет-Ахмет-паше босанског „зато што ми крстимо Турке поред Саве чудотворца".[87]

[79] Доментиан, нав. дело, стр. 107.

[80] Ibid., стр. 139—140.

[81] Војислав Ђурић, *Лик светог Саве у књижевности*, Сава Немањић — Свети Сава, Међународни скуп, стр. 224.

[82] Георгије Острогорски, *Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу*, Светосавски зборник, књ. 2, Извори, СКА, Посебна издања, књ. CXXV, стр. 97—98.

[83] Доментиан, нав. дело, стр. 38.

[84] Михаило Динић, *Земље херцега Светога Саве*, Глас СКА, CLXXXII, Београд 1940, стр. 149—257; исти, *Три француска путописца XVI века о нашим земљама*, Годишњица Николе Чупића XLIX, стр. 85, 88, 99—100, 114.

[85] P. Matković, *Putovanja po Balkanskom poluostrvu*. В. напомену 13.

[86] Светозар Радојчић, *Милешева*, Београд 1971, стр. 48; в. и стр. 40—51.

[87] Споменик СКА, књ. LIII, 1922, стр. 162.

Потпуно у духу народних предања, патријарх Пајсије износи у *Животу цара Уроша* како „неки бег по ђавољском научењу, који од искона мрзи на добро, дође ка Сердару Синан паши, Арбанас беше дошао ту да зимује у Београду и буну подиже и лаже и говори: „Верују Турци светоме Сави и крсте се." И посла сердар у неке и дођоше изненада у манастир Милешеву и нико није за ово знао, и узеше свету раку с моштима и однесоше у Београду, чудотворне и прекрасне мошти и сажежоше их на пољу Врачареву месеца априла 27. ден... Тада је било неко знамење, тако да су се чудили многи и једва су побегли у своје домове".[88]

Овако изразита прожимања мотива и целих мотивских склопова између једне високоразвијене, до крајности усавршене уметности речи, каква је српска средњовековна књижевност, и усмених народних предања, сасвим сигурно не би могло бити остварено да не постоје неке веома битне тачке поклапања у самој поетици обеју уметности. Заједнички за обе је пре свега „манир" који је и основни постулат предања као рода, да се у његову истинитост безусловно верује, и зато се оно позива на казивање и искуство сведока, на очевице и претке, зато му је, готово увек, уводна формула „прича се", „казују људи", „видео сам", „вићали су", али и закључна „и данас се на оном мјесту може видјети".[89]

„*Прича* се кад је некад свети Сава пролазио требињским крајем па дошао у село Љекову, веома уморан и жедан...".[90] (Подвукла — Н. М. Ђ.)

„*Прича* се да је ћивот светог Саве из Милешева дошао у руке самог Турчина из Исарџика, овај је у њему *знам* чувао крушке. Да је тај ћивот светиња, *познало се* по том што су се крушке дуже држале и боље мирисале".[91] (Подвукла — Н. М. Ђ.)

На исти „манир" уобичајен и за летописе и за житија и за хронике, ослониће се Теодосије у свом уводу Савином житију у коме ће рећи: „А ово нисам примио само слушањем, него од његових часних ученика, његових саподвижника и у туђиновању сапутника, и на путовању сатрудника што као пребогату ризницу или наследство отачаско стаду његову за собом писмено оставише. Предлажемо реч о мужу *не пишући о њему оно што није...*" „Вама који *слушате* сада излажем у повести житије хваљенога преблаженога Саве".[92] (Подвукла — Н. М. Ђ.)

Теодосије, дакле, даје један изузетно важан податак о постојању усмених казивања о светом Сави и о њиховом преношењу усменим путем у његово време, али како је начин позивања на приповедање толико уобичајен да је ушао у уводну формулу средњовековних житија и хроника, Теодосију је потребно да уведе као нови доказ о истинитости казивања, осим приповедања сведока и очевидаца, и писану реч.[93] Теодосије у суштини овим износи на видело и своју поетику.[94]

Потреба да се потврди истинитост збивања исказује се вербално, експлицитно, у истом стилском маниру у записима и натписима. Важно је дати на знање, обавестити, потврдити, повезати са другом чињеницом која служи као доказ.

Да се зна каде сьжегоше Тоурци светителѩ Савоу, архіепископа срьпськые и приморскые землѥ въ Белиграде. Начелни везирь Синань паша, иже беше пред воискою... (запис из 1595. године)[95] (Подвукла — Н.М.Ђ.)

[88] Патријарх Пајсије, Живот цара Уроша. *Старе српске биографије XV и XVII века*, СКЗ, књ. 265, стр. 150.

[89] В. Вук Стеф. Караџић, *Живот и обичаји народа српскога*, Београд 1957, СКЗ, књ. 340, стр. 199—233.

[90] Владимир Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*, III, бр. 63.

[91] Ibid., бр. 122.

[92] Теодосије, *Житије светог Саве*, стр. 4.

[93] В. непрестано позивање на слушање и приповедање у поменутом житију, стр. 112, у *Кратком житију светог Саве* (др Димитрије Богдановић, Зборник Матице српске за књижевност и језик, 1976, књ. 24, св. I, стр. 13, 17, 23.

[94] В. Димитрије Богдановић, *Предговор Теодосијевом Житију светог Саве*, стр. XXIV.

[95] П. Ђорђић, нав. дело, *Записи и натписи*, бр. 20, стр. 219.

Истинна всѧ повѣданнаѧ здѣ, но днесь грѣхъ ради нашихь, ꙗкоже аз видѣхъ очима моима, монастирь Милешева разоренъ и пож(е)женъ, светагѡ же Саввы мощи ꙗкоже глаголют сожежени пролѧтых Агарѧнъ... (XVIII в., запис на рук. житију св. Саве у Рил. манастиру).[96] (Подвукла — Н.М.Ђ.)

Утврђујући култ Немањића спајајући у животу и смрти деловања Немањина и Савина, хиландарски монах и писац Теодосије у *Житију светога Саве* крајем XIII века бележи једну колективну визију, коју исказује на начин подједнако сличан народном предању и хришћанском чуду.

„И отачаство — своје, српску земљу, оба заједно, велим Симеон пречасни и свеосвећени Сава, утврђујући молитвама к Богу, и бранећи чувају од најезде непријатељске... Јављају се пред пуковима српских скиптара божји анђели у облику њихову, послани од Бога молитвама њиховим на помоћ у биткама, тако да су *многи од војника говорили — Видесмо* светога Симеона и светога Саву пред нама у пуку како језде на коњима и то онога у смерном иночком оделу, а овога украшена светло светитељски".[97] (Подвукла — Н. М. Ђ.)

У управном говору, као „веродостојно" казивање, Теодосије преноси догађај, позива се на „очевице" и постиже управо онакав ефекат какав постиже народни приповедач. Традиционална слика пуна емотивног набоја продужује да живи свој живот, да би се после више од шест векова појавиле у новом запису, као ново сведочење о трајности културно-историјских, духовно-уметничких образаца.

„... српски војници 1912., после битке на Куманову, причали су да су пред собом гледали као вођа Краљевића Марка на коњу у облацима".[98]

LES LEGENDES POPULAIRES SUR ST. SAVA ET LES ECRITS MEDIEVAUX SERBES

NADA MILOŠEVIĆ-DJORDJEVIĆ

Dans cet exposé l'on essaye de définir les raisons de l'existence d'un grand nombre de sujets parallèles dans les légendes populaires sur St. Sava et les écrits contemporains de la littérature médiévale serbe. Selon nous ce parallélisme réside tout d'abord dans certaines lois de la poétique orale traditionnelle et la poétique des biographies et hagiographies médiévales, d'où il découle que les motifs et parfois des narrations entières peuvent facilement passer d'un genre dans l'autre.

Le trait essentiel de la légende, comparée aux autres genres de la littérature orale, est qu'elle exige une foi compléte dans sa »véracité«, et qu'elle invoque des témoins oculaires, et aussi que le narrateur prend à témoin des générations passées et leurs dires (on dit, on m'a dit, j'ai appris, j'ai vu de mes yeux) que la légende se rattache à un endroit et une époque définis, et prend à témoin des formes et des événements ayant existé en réalité; en outre de créer un personnage héroïque omnipotent et omnisavant qui lutte pour le bien de l'humanité, personnage dont elle emprunte souvent les hauts faits de l'histoire de la civilisation, de contes magiques, du fonds international des légendes.

Dans la poétique des biographies transposées en hagiographies existent tous les éléments habituels élevés à un plan supérieur, spirituel. Le postulat essentiel d'une telle biographie est aussi de reposer sur des faits et de prendre à témoin des faits, des témoins et des preuves matérielles, de fonder sur la dialectique de la vertu et du miracle le portrait de son personnage principal, de le citer en exemple et de l'insérer dans l'héritage littéraire et religieux universel comme personnage historique et national.

96 Ibid., бр. 62, стр. 230—231.

97 Теодосије, *Живот светог Саве*, превео Миливоје Башић, СКЗ, књ. 180, стр. 249.

98 Теодосије, *Живот светог Саве*, М. Башић, стр. 249 (у напомени).

Une série d'événements et d'actions de Sava Nemanjić, décrits dans la littérature, ont été repris de façon simplifiée et concrète par la légende populaire (par exemple son oeuvre éducative), de même que certains symboles médiévaux sont devenus dans la légende des traits spécifiques qu'on lui attribue et qui ont donné le jour à la tradition de son personnage.

Le contenu idéologique, national, émotif du personnage de St. Sava au Moyen Age a été transposé dans la littérature sur un plan spirituel, et comme cette littérature se opropageait à l'époque dans une certainé mesure oralement, ceci a fait qu'il est devenu le héros par excellence du respect de la tradition et de l'intégrité nationale du peuple serbe.

МИЛЕШЕВА У ПРВОМ СРПСКОМ УСТАНКУ

ВЛАДИМИР СТОЈАНЧЕВИЋ

Од свих великих манастира средњовековне Србије, о Милешеви у време првог српског устанка има мало вести. Насупрот славној прошлости у верском животу, историји и култури српског народа, познатој и из народних песама, Милешева се једва помиње на почетку 19. века. Премда је Стари Влах, где се налазила Милешева, за време првог српског устанка био поприште великих борби Срба са Турцима у 1806, 1807, 1809, затим унеколико и у 1811. години, на Милешеву као да нико није обраћао посебну пажњу. Њеног имена скоро да нема забележена у сећањима учесника српско-турског ратовања под Карађорђем, а не спомиње се ни у службеној преписци устаничких вођа, уколико је она остала сачувана. И у нешто каснијој литератури и историографији о првом српском устанку, међу савременицима, Милешева је једва споменута, поред осталих и код Вука Караџића, а у Соларићевом *Земљопису* је уопште нема. Име Милешеве не спомиње се ни у турским, аустријским ни француским службеним документима из тога доба. Као да је егзистенцијална борба првог српског устанка, сва окренута текућим догађајима и свом времену, запоставила чак и сећање на велика дела и монументалне споменике из раније српске прошлости.

Било је разлога за слабо интересовање о Милешеви, која је у време првог устанка била у рушевинама и напуштена услед ранијих турских разарања и прогона калуђера, уосталом као и за суседне напуштене манастире у Старом Влаху: за Бању и Сопоћане. Па ипак, на основу оскудних података, и посредним путем, о Милешеви у време првог устанка може се понешто казати, утолико пре што су на њеном терену, или у њеној близини, више пута боравили српски устаници, тежећи да из Нове Вароши, Сјенице и Пријепоља пренесу ослободилачку борбу даље према југозападу, југу и југоистоку, у правцу Херцеговине, Црне Горе и према средишним крајевима Старе Србије. Оваква тежња се посебно изразила у ратовањима 1807. и 1809. године.

I

За Милешеву се зна, у историографији, да је коначно била напуштена 1782. године, када су из ње побегли последњи калуђери, који су собом понели преостале сачуване драгоцености из тајне манастирске архиве и ризнице. Тако се зна да су се, крајем 18. века, у тек обновљеном манастиру Св. Успенија у Пиви — Пивски манастир — нашли грамата руског цара Петра Великог о сталној годишњој новчаној помоћи Русије Милешеви, као и неке друге манастирске реликвије и драгоцености. Међутим, Милешева је била јако страдала, без сумње, још једном, у аустријско-турском рату 1788—1791. године. Тако, у познатим географским белешкама митрополита Стефана Стратимировића о Турској каже

се како су на реци Лиму градови Бијело Поље и Пријепоље „где и мост (стојит) содержајуштчи пут од Босни к Цариграду. Испод 2 часа с деснија страни бил иногда св. монастир Милешев (св. Сави сербскаго), откуд паки на 6 часов стоит монастир Бања (...) отуду делит Херцеговину и Стариј Влах..."[1]

У оваквом стању, без калуђера и своје основне верске функције и веза са народом, Милешеву је затекло и избијање првог српског устанка 1804. године. Већ у првој години устанка, у једном попису постојећих и опустошених цркава и манастира, из 1804. године, за Милешеву се каже да се: „В Сербији под пашалуком босанским", као, „запустјели" манастир, налази „Милешева на Лиму рјеч(ици)".[2] Значајно је и то да се име манастира „Милошево" налази и у познатој Карти Србије од Саве Текелије, из 1805. године, премда је она тамо несигурно и нетачно ситуирана — југоисточно од Бијелог Поља.[3]

У време првог српског устанка предео Милешеве захватио је велики народни устанак почетком 1806. године, када су се старовлашки кнезови Рашковићи дигли против турске власти, имајући за то и помоћ од српских устаника из београдског пашалука. Међутим, предео Милешеве Срби су ослободили први пут 1807. године. Овога пута присуство српске, Карађорђеве, војске у овом делу Старога Влаха било је дуготрајније, а опасност по опстанак турске власти далеко већа но приликом народног покрета из претходне, 1806. године.

Почетак српске офанзиве 1807. на Стари Влах и средње Полимље најпотпуније је на турској страни схватио главом босански везир. У бујурулдији упућеној помесним турским војним и цивилним властима (од 17. шевала 1222/1807. године) он је најоштрије упозоравао на опасност да[4] „српски неверници и црногорски одметници" не навале на Нову Варош, Таслицу и Пријепоље „и њихове околине с намјером да затворе босански пут". Он је стога тражио пуну мобилизацију свих одраслих муслимана тога подручја, па је наредио и опсежне мере за одбрану. Као команданте за одбрану „босанске џаде", с прилазима на Лиму, везир је одредио мутеселиме Смаил-бега и Хашим-бега, којима ће у помоћ доћи „из четири санџака (Босне) бези и спахије", под предводништвом Сулејман-паше Скопљака.[4]

Како су, у међувремену, Срби доспели на обале Лима, и пут Босне са Румелијом био пресечен у пролеће 1807. године, то је Порта била наредила ригорозне мере за одбрану и потискивање Срба са заузетих територија. На основу фермана и фетве реис-ул-Улеме, Карађорђеви устаници били су изједначени са Московима-Русима, који су већ били у рату са Турцима, и на њих се имао применити џихад-свети рат. По фетви и ферману, босански везир Хусреф Мехмед-паша имао је да „Навали на српске усташе", са задатком „да им се куће и кућишта разоре, имања одузму и помоћу бога да се разбију". Везирову наредбу требало је да изврше, сваки на свом подручју, месни заповедници.[5]

Током пролећа 1807. Стари Влах је, највећим делом, био ослобођен и српска привремена управа заведена по селима нововарошког и пријепољског кадилука. Милешева се налазила у српским рукама, иако не за дуго времена. Када се Карађорђева војска, неповољним развојем српско-турског ратовања, повукла на венце планина Златибора, Јавора и Голије, напуштени су и крајеви око Милешеве. У околностима џихада, извесно је да су Турци у поново заузетим крајевима спровели опсежне мере репресије и одмазде.

У овој години, непосредно после повлачења српске устаничке војске — којој се придружило и доста локалних сељака — као разрушену од Турака, Милешеву анонимно по-

[1] Димитрије Руварац, *Геоїрафске белешке о Турској миїрройолиїа С. Сїраїимировића из ioд. 1803. и 1804*, Споменик СКА, XXXI, Београд 1903, 31.

[2] Радослав Перовић, *Први срйски усїанак. Акїа и йисма на срйском језику*, књига I. 1804—1808, Београд 1977, 107.

[3] Текелијина Карта објављена је, између осталог, и у делу: Gaston Gravier, *Les frontières historiques de la Serbie*, Paris 1919, као Прилог (III).

[4] Kemura Sejfudin Fehmi, *Prvi srpski ustanak pod Karađorđem. Po turskim izvorima*, Sarajevo 1916, 160.

[5] Нав. д., 141—143.

миње и француски конзул Пуквил, идући својим путем од Пријепоља за Сјеницу. Док је још био у Пријепољу, тамошње аге биле су заокупљене разговорима о ратовању са Србима. А трагове тога рата, на подручју Милешеве, Пуквил је и сам непосредно осетио видевши сасечене и попаљене борове шуме, још увек у диму и огњу, које су се простирале дуж речице Милешевке (Ове шуме биле су запаљене по наредби Приштинског Малић-паше, да би се растерали наводни разбојници. На другим местима Пуквил пише да су их Турци звали хајдуцима). Пуквил је прошао крај Милешеве непосредно по окончању упада Карађорђеве војске у ове крајеве у пролеће 1807. године. То се зна и по томе што су, на домаку Милешеве, на Косатици (село и речица која се улива у Милешевку близу манастира) Срби потукли Турке и овладали Лимским прибрежјем низводно од (Х)Расанице па до ушћа Лима у Дрину. Неке реминисценције из народних песама циклуса о првом српском устанку као да садрже некада крепко сећање на бојеве око Косатице и по овом делу Старога Влаха. Примирје које је настало у руско-турском, па и у српско-турском ратовању, потрајало је све до првих месеци 1809. године.

II

Приликом велике српске офанзиве у пролеће 1809. године на Стари Влах, Полимље и Нови Пазар, у српско-турском ратовању дешавало се оно исто што и у 1807. години. Срби су, изненадним и брзим упадима у априлу продрли дубоко у Стари Влах и суседне пределе. Тако је прота Милутин Гучанин, један од команданата српске војске, још 25. априла 1809. писао из Нове Вароши Антонију Пљакићу како су Срби „предобили" „Стари Вла сав и (Нову) Варош", „и до Препоља близу све страже тврдо поставили и преко Лима народ к нама се обрнуо и сплав начинили да претуре дјецу амо и робље". Херцеговина је сва била у покрету. Прота Гучанин даље наставља: „Јесмо долазили близу Препоља до по сахата и ћуприју видјели." Пријепољцима су тада дошли „у индат" Колашинци, „ама не смију с ове стране ноћити, но бјеже ноћи преко ћуприје".[6]

Како се види, и овога пута Стари Влах и Пријепоље нашли су се у великој опасности. Турци су предузели мере да се ови крајеви сачувају за турску управу.[7] Босански везир, за одбрану царске џаде која је везивала Босну са Румелијом, одредио је, и овога пута, Сулејман-пашу Скопљака. Но док се он кретао ка Пријепољу, по турским изворима, „српска ешкија навали с мноштвом и заузме Нову Варош и Сјеницу а Пријепоље опколе".[8] Очевидно, и овога пута Милешева се опет нашла у српској власти. Из турских извора се види и то да су „недавно напали на џаду и квар учинили српски неверници".[9]

Година 1809. била је, заиста, значајна за српско-турско ратовање и даљи развој првог устанка, а посебно за пределе Старога Влаха — историјске старе Рашке. У пролеће те године у српској власти били су сви крајеви до Лима, са варошима: Вишеград, Прибој и Рудо, Нова Варош, Сјеница са Пештери, Бијело Поље са Бихором и Будимљом, затим Васојевићи. За само Пријепоље вести су опречне и нејасне. По неким српским сведочењима, на пример Бата Лака, као да је и Пријепоље, за једно краће време, било у рукама Карађорђеве војске. По другим изворима, пак, Сулејман-паша Скопљак, са базом у Пљевљима, контролисао је прелаз на Лиму, тј. мост код Пријепоља, па самим тим и ову варош. У сваком случају на Расну и Косатици Срби су имали јаке шанчеве како би спречили Сулејман-пашине продоре у правцу Нове Вароши и Сјенице, што значи да је Милешева била у српским рукама.

[6] Архив Српске академије наука и уметности, Београд, Збирка Исидора Стојановића, ред. бр. 503.

[7] Кемура С., нав. д., 205, 207.

[8] Нав. д., 216, 223.

[9] Нав. д., 233.

Нићифор Нинковић, учесник у борбама 1809. у Старом Влаху, наглашава да су Срби имали шанчеве на Косатици, тј. код Милешеве. Он каже: „Дођемо у Нову Варош. Ту је био прота из Гуче, војвода с његовом војском. Одатле дигнемо се и одемо на Косетницу код Пријепоља (. . .) А ту је био Милош, војвода-Миланов брат, комендант, и побили се онде пре нас. И млого је Старовлашана изгинуло (. . .) Ту будемо четири-пет дана, и она се војска подиже са Косетнице: Милош оде на Златибор, а ми, кнеза Максима војска, дођосмо у Нову Варош. Ту се чува као граница од Турака“.[10] За Косатицу, код Милешеве, зна и Сима Милутиновић Сарајлија, у вези са сукобима и бојевима кнеза Максима Рашковића са браћом Бјелобрковићима,[11] али манастир не помиње. За бој на Косатици, из каснијих причања савременика-учесника, зна и Петар Радовановић који о томе даје нешто података.[12] Интересантно је навести да је, по каснијем казивању А. Буеа, кнез Милош знао за Милешеву: он је о њој причао Буеу и да ју је својевремено посетио. По свој прилици то је могло бити у време првог устанка када је са војском био на Косатици.[13]

Зна се поуздано за присуство Карађорђеве војске у 1809. години и у Буђеву, Сувом Долу — где су се одиграле чувене битке са Сулејман-пашом Скопљаком и са пећким Нуман-пашом — затим на Расну (Сјеничком), Рождагину, Штављу. У току маја 1809. код Пријепоља налазио се војвода Вујица Вулићевић. По једном српском службеном извештају војводе Милана Обреновића, писаном из Сјенице 9. маја, види се да је Вујица нападао на Пријепоље („ту се један дан били се с Турцима баш до касаба и опет су се повратили у шанцу мало више касабе, тако је одонда стално досада, тако сада са још више војске угађамо на Пријепоље ударити“).[14] У свим овим крајевима Срби су остали до средине јуна 1809, када је Карађорђе наредио — због пораза на Каменици код Ниша — да се српске војске повуку на ранију фронтовску линију, и то: од Сјенице на Голију, од Нове Вароши на Јавор. У то време, или нешто раније, српски устаници напустили су и подручје Пријепоља.[15] Велике масе становништва, бојећи се одмазде због учешћа у Карађорђевој војсци, повукле су се махом у Шумадију и према планини Руднику.

За све ово време сам манастир Милешева, порушен и запуштен, вероватно, није имао никакву посебну улогу у овом периоду успоставе српске управе у Старом Влаху и у Полимљу. По свој прилици манастир је — не из војних потреба, већ више због верског фанатизма и заповести о вођењу џихада и ове, 1809. године, могао само још више страдати од турске војске: као што се то десило на ширем подручју Старога Влаха, од Дрине до Ибра, када су опет били опустошени и Бања, Сопоћани, Бањска, као и Ђурђеви ступови у Будимљи.

Географски положај Милешеве на царској џади, која је ишла од Босне за Румелију, управо је код Пријепоља добијао и свој пуни војностратешки значај. Масовно учешће српског становништва у устанку против турске власти и 1809, као и у 1807. години, само је потенцирало екстремне репресивне мере са обадве ратујуће стране, што је без сумње погађало и Милешеву као некадашњу краљевску задужбину и као верску светињу српског народа у овим крајевима, дакле и са политичке и са верско-црквене стране. Из историјских извора овога времена зна се, на пример, да је касаба Пријепоље имала вишеструко бројније муслиманско становништво у односу на православно, за разлику од сеоских насеља пријепољског кадилука где су, тада, Срби представљали огромну већину, као и у суседном нововарошком делу Старога Влаха. По белешкама митрополита Ст. Стратимировића о стању црквених прилика у Турској, уочи првог српског устанка, у Пријепољу

[10] Нићифор Нинковић, *Жизниойисанија моја* (*1807—1842*), Нови Сад 1972, 34.

[11] Сима Милутиновић, *Сербианка*, III. У Липисци 1826, 12—13.

[12] Петаръ Радовановићъ, *Войне Срба съ Турцима*, Београд 1852, 27.

[13] Ami Boué, *Recueil d'itinéraires dans la Turquie d'Europe*, II, Vienne 1854, 127.

[14] Музеј Валтазара Богишића у Цавтату, Збирка Богишићевих исписа из руских архива о Првом српском устанку, VI, 99.

[15] Исписи В. Богишића, VI, 35 (Карађорђе Родофиникину, из Тополе 16. VI 1809).

„внемже убо Турков бољшаја част, но в окрузе его Христијанов такоже бољшаја находјатсја".[16] Пуквил је 1807. године, са своје стране, рачунао да је у Пријепољу било пет стотина кућа.[17] То је и допринело, са своје стране, да Карађорђе загосподари веома брзо овим крајевима и да лакше туче неколике турске војске. Због тога је и царска џада, од обала Лима до Рогозне била више месеци у прекиду, тј. под контролом српских устаника. Милешева се налазила на том путу и, ослоњена на српски шанац на Косатици, и на неколико мањих у њеној околини, била у српској власти. Није остало забележено, али је готово извесно, да је и Карађорђе са главнином своје војске био у Милешеви, или бар у њеној околини. Иако су се, после тога, српске војске повукле из Старога Влаха средином јуна, још у јулу 1809. године војвода Милош Обреновић писао је црногорском владици Петру I, како „у име Бога хоћемо право на Приепоље и Биело Поље, скорим временом", како би се Карађорђева војска, преко Васојевића, „Љеворечана", и Морачана састала са Црногорцима.[18]

Година 1809. била је последња која је, у време првог српског устанка, озбиљно угрозила турску управу у пријепољском кадилуку, што ће рећи и манастир Милешеву који се налазио на путу од Пријепоља за Сјеницу.

Година 1810. прошла је у тешким одбрамбеним борбама на Дрини и Морави, затим, на Златибору. Тек 1811. ситуација у српско-турском ратовању изменила се утолико што су Срби, повремено, прелазили у офанзиву и припремали нове упаде на турску територију, нарочито према Видину, Нишу и Старомe Влаху. Тако, још у пролеће 1811. године, у главном граду босанског пашалука, у Травнику, рачунало се са тим да ће комуникација између Цариграда и Босне бити предмет српских напада, и да ће Сјеница и Пријепоље бити главне мете српских удара. Ова предвиђања су се стварно и збила у пролеће 1811.[19] Ћиро Трухелка, који је на турским документима пратио развој српско-турског ратовања, писао је како „концем ожујка заплијенише између Сјенице и Пријепоља Срби велики караван с робом, која је полазила из Цариграда у Брод. . ."[20] Ово се по свој прилици могло догодити око Милешеве, као старом правцу српских упада на друм Пријепоље—Сјеница (У овим товарима налазила се: кафа — два товара — и два ковчега који су садржавали „разне лијекове и кирургичке справе").[21] Из ових разлога, босански валија налазио је за нужно да обавеже Сарајлије да сто војника упуте у Пријепоље.[22] Са измаком 1811. године престале су и борбе на овом ратишту, и оне се више неће, у овом крају, водити у већим размерама све до пропасти првог српског устанка, у јесен 1811. године.

III

У последњој години првог српског устанка Милешева је у центру пажње и акције архимандрита манастира Пиве Арсенија Гаговића код Синода Руске православне цркве.[23] Његова сврха била је да се раније издавана помоћ руских царева Милешеви пребаци на Успенски манастир у Пиви. У овом смислу је Гаговић 4. августа 1813. године — док су се у Србији водиле велике борбе са Турцима — детаљно образложио Синоду своју молбу тврдећи како је Милешева разорена и напуштена.[24] Надлежне руске црквене и световне власти узеле су у поступак Гаговићеву молбу још током 1813. године и провериле његове

[16] Споменик СКА, XXXIX, 112.

[17] L. Pouqueville, *Voyage dans la Grèce*, II, Paris 1820, 741.

[18] Архив САНУ. Заоставштина Лазара Арсенијевића Бата-Лаке, ред. бр. 130/52.

[19] Михаило Гавриловић, *Исписи из Париских архива* (*Грађа за историју Првог српског устанка*), Београд 1904, 635 (Извештај од 11. III 1811).

[20] Нав. д., 280.

[21] Нав. д., 280, нап. 1.

[22] Кемура Сејфудин, нав. д., 288.

[23] Стева Димитријевић, *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Споменик СКА, LIII, Сарајево 1923, 108—116.

[24] Нав. д., 109.

наводе о ранијој помоћи Русије Милешеви. Било је утврђено да је Милешева, заиста, 1735. године била разорена од Турака, а да су у пожару 1782. године изгорели и манастирски конаци и највредније иконе. Синод је, стога, подржао Гаговићеву молбу, тј. „да се манастиру Пиви да она сума коју је требао да прими манастир Милешево и да се даровна грамата последњег преведе на манастир Пиву" (Решење од 8. априла 1815. године). Цар Александар I је, тек у октобру 1816, издао указ Синоду да се „вмѣсто данной (. . .) вознесенскому святаго Саввы Сербскаго монастырю именуемому Милишевъ, которая сгорѣла, повелѣвая производить на основанiи оной упоминаемому Успенскому Монастырю милостинное подаянiе по тридцати пяти рублей на годъ". А ова неиздана милостиња манастиру Милешеви, од 1735. до 1816. године, тј. „въ теченiи времени опустошенный" износила је 2.800 рубаља, имала се предати Пивском манастиру.[25] Тако је, коначно, 1816. године Милешева била исписана из списка редовно помаганих српских манастира од стране руских царева!

Са материјалном пропашћу, Милешеву је погодила и морална пропаст. Немајући никога од црквених људи да се стара о њеној обнови и да настоји да се сачувају права на новчану помоћ руских царева, Милешева је — управо у време поновног васкрса Србије у другом устанку 1815. године — изгубила и последњу наду на скору обнову. За Србе под непосредном турском влашћу, уопште, била су то веома тешка времена. Доба жестоке турске реакције после пропасти првог српског устанка 1813, затим новог српског устанка 1815. и нарочито грчког устанка 1821. године, онемогућило је било какву прилику за обнову Милешеве, при чему је изостала, како изгледа, и било каква значајнија иницијатива за њену репарацију. У документацији кнез-Милошева времена није запажен ниједан значајнији покушај да се помогне Милешева, упркос познатом меценатству кнежевом многим другим српским црквама и манастирима у Турском Царству. Сам Вук Караџић, у Српском рјечнику, из 1818. године, о овој српској лаври записао је једино: „Милошева (Милешева и Мињешевка), намастир у Ерцеговини (чини ми се да је сад пуст)."[26] (У исто време, за Сопоћане Вук констатује само да је „намастир у Србији").[27] Још само на једном месту, из тога времена, у поправљеној и допуњеној Weingarten-овој *Karte von Serbien* — чији се допунски картографски материјал приписивао Вуковом казивању — помиње се, у близини Пријепоља (на реци Милешевки) манастир Милешева, али овде назначен као Kosaisca, тј. Коса(т)ица![28]

Прва половина 19. века, како по свему изгледа, представљала је глуво доба у сећањима на некадашњу величину и славу српске лавре Милешеве и, несумњиво, на веома опасно и судбоносно време да са светлости дана, и постојања, ишчезну и њени материјални остаци, тј. преостатак руина саме црквене грађевине. Од ретких каснијих сведочења на самој средокраћи 19. века, учени Фрањевац Иван Франо Јукић помиње ово: „Милешево, село, негда славно мјесто од гроба св. Саве (. . .) данас све је пусто."[29] Ами Буе, петнаестак година пре Јукића, бележио је како је Милешева „un des plus beaux couvents serbes" и да је, у његово време, био посећиван од ходочасника из Босне и Србије![30] Међутим, када је, после Јукића неколико година, долином Милешевке пролазио такође учени Рус, слависта и конзул, А. Хиљфердинг, записао је, наводећи писане реминисценције о овој Немањићкој задужбини — „стоје рушевине чувеног манастира Милешеве".[31] Додуше, сакрални, верски и национално-друштвени значај Милешеве, потпуно у рушевинама целе прве половине 19. века, није се био сасвим изгубио у ширим слојевима српске патријар-

[25] Нав. д., 114—115.

[26] Вук Стеф. Караџић, *Срйски рјечник*, Беч 1818, 400.

[27] Нав. д., 780.

[28] Никола Радојчић, *Геоīрафско знање о Србији почеткам 19. века*, Београд 1927, II карта у Прилогу.

[29] Ivan Frano Jukić, *Putopisi i istorijsko-etnografski radovi*, Sarajevo 1953, 391.

[30] Ami Boué, нав. м.

[31] Aleksandar Giljferding, *Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji*, Sarajevo 1972, 265.

хални средине у овом делу Старога Влаха, штавише ни код простог народа муслиманске друштвене средине и српског народног говора. Хиљфердинг је о томе још записао: „Таква је сада Милешевска лавра. Без обзира на то што је она рушевина и што су је Турци оскрнавили, ипак је околни хришћани поштују као велику светињу. И до данашњег дана о Вазнесењу (Спасовдану) овамо долази силни народ као на хаџилук. Понекад с народом дође и свештеник па се усред ових рушевина обавља служба божја. Болесници, задржавши се неко вријеме на мјесту гдје су лежале мошти св. Саве, одлазе на брдо, до извора, који је, по народном вјеровању (. . .) потекао из стијене на заповјед светитељеву, пију воду и загњурују се у њу. Причају да врло често муслимани и муслиманке траже у извору лијека болестима“.[32]

Како се из свега овога види, легенда је у народу овога краја одржавала успомену на Милешеву, а ова је, опет, величином краљевског храма, премда у рушевинама, одржавала и продужавала легенду у којој се мистично комбиновало са стварним, и верско-црквено са национално-историјским. Историјско наслеђе и жива народна свест, и упорна тежња за самоодржањем, показали су се јачим и виталнијим од самовоље и неправде једне туђинске окупације и њеног својеврсног система однарођивања и османлијске асимилације.

Упорним настојањем српског народа пријепољског краја, посебно залагањем богобојажљивих и родољубивих варошана Пријепољаца, међу којима су се нарочито показали Хаџи Јован Поповић, Глиша Веселичић и Хаџи Станиша Милетић, Порта је издала ферман за оправку и обнову Милешевске цркве.[33] Године 1868. Милешева је била освећена и тиме поново стала у ред активних, „појуштих“ храмова, и у ред водећих црквених, верских, националних и културних споменика српског народа у крајевима Старога Влаха.

LE MONASTÈRE DE MILEŠEVA PENDANT LA PREMIERE INSURRECTION SERBE

VLADIMIR STOJANČEVIĆ

La dernière grande destruction du monastère de Mileševa date de la fin du XVIIIe siècle lorsqu'il fut aussi abandonné. Durant la Première Insurrection serbe (de 1804 à 1813) l'on n'y célebrait plus les offices. Les mentions que l'on fait du monastère à cette époque sont rares et incomplètes. Même Vuk Karadžić sait peu de choses à son sujet. Le consul français Pouqueville, qui en 1807 passait par la région, dit seulement qu'il a vu les ruines de ce monastère, jadis fameux. Karageorges, dans sa campagne de libération de la Vieille Serbie, et des régions de Stari Vlah et de Polimlje est arrivé à Mileševa en 1809 précédé probablement en 1807 par le prince Miloš Obrenović, futur régent de l'Etat serbe restauré. Etant donné que Mileševa se trouvait sur une importante voie de communication qui reliait la Bosnie à la Roumélie, elle eut encore plus à souffrir, sous l'insurrection et après, du fanatisme turc. Après la débâcle de la Première Insurrection serbe, les subventions dues à Mileševa par l'administration russe qui, pendant longtemps, n'avaient pas été payées furent transférées, par l'entremise de l'archimandrite de Piva au monastère de Piva, si bien que le grand monastère de Mileševa perdit graduellement son prestige et son ancienne gloire et était menacé de disparaître tout à fait de la vie religieuse et historique des Serbes. Pourtant, tout au long de la première moitié du XIXe siècle Mileševa est restée le centre secret où se réunissaient les fidèles et ses eaux, notamment la source de St. Sava étaient considérées comme miraculeuses — même par la population musulmane. Ce n'est que dans la septième décade du XIXe siècle, que la Grande Porte émit sur la prière des citoyens de Prijepolje un firman autorisant sa restauration.

[32] Нав. д., 271.

[33] Светозар Радојчић, *Милешева*, Београд 1967, 54.

ОБНОВА МИЛЕШЕВЕ У XIX ВЕКУ И ЊЕН ЗНАЧАЈ

БРАНКО ВУЈОВИЋ

Приступајући разматрању питања обнове Милешеве у XIX веку потребно је већ на почетку излагања истаћи неколико чињеница које саме по себи карактеришу овај догађај, а уједно знатно олакшавају јасније сагледавање праве суштине и пуног значаја ове обнове. Пре свега, обнова овог манастирског комплекса извршена је сразмерно касно, нарочито када се узме у обзир да су неки манастири у Србији, па и они мање значајни од Милешеве, обнављани неколико пута још током XVIII века.[1] Друго, у време своје обнове почетком друге половине XIX века, Милешева се још увек налазила под турском јурисдикцијом, у оквиру Османског Царства, дакле ван граница тадашње српске државе, делећи историјску судбину свог тла и српског становништва које је на њему обитавало. Треће, иако су покретачи и носиоци обнове били локални чиниоци — народни предводници милешевског краја, идејне смернице и доста прецизна упутства ктиторима и градитељима о начину рада и степену обнове црквене грађевине стизали су са друге стране границе, из Београда, одакле је долазила и знатна финансијска помоћ овом подухвату. Захваљујући истим околностима, овим су избегнуте грубе грешке и многе произвољности које су се испољиле на другим, раније обновљеним споменицима. У тим упутствима било је јасно наглашено да обновљена манастирска црква треба да буде у оном виду као што је некад била и да се ништа на њој не мења или додаје. Нема сумње, био је то одраз већег искуства стеченог у многим дотадашњим обновама и доказ савременијег погледа на питања очувања аутентичних вредности културно-историјског наслеђа.

Најзад, можда је у свему томе најважнија чињеница да се обнова Милешеве није одвијала у уским локалним оквирима, већ на знатно ширем националном плану. Она се данас не може посматрати ван општег историјског контекста једног дужег временског трајања и ширег просторног подручја, јер је она историјски и идејно дубоко везана за онај велики градитељски покрет обнављања српских манастира који је започет још у XVIII веку у предустаничкој Србији. Ваља такође истаћи да су духовни предводници српског народа још у то време имали доста јасно изграђен став према питању обнове и чувања старих споменика, као најречитијих сведочанстава некадашње славе, моћи и независности српске државе и права српског народа на национални и духовни идентитет. Због тога су највиђенији људи тадашње Србије, јављајући се у тим „скрбним и смутним временима" као настављачи традиција српског задужбинарства, дали више доказа о таквим својим схватањима. Обнову старих манастира сматрали су као прворазредни национални задатак, као препород старих жаришта српске културе и један од видова борбе за народно

[1] М. Коларић, *Грађевине и грађевинари Србије од 1790. до 1839*, Зборник Музеја првог српског устанка, L, Београд 1959, 1—28. Б. Вујовић, *Ликовна култура Србије у време проте Матије Ненадовића (1777—1854)*, Прота Матија Ненадовић и његово доба, Галерија САНУ, 35, Београд 1978, 67—95.

ослобођење. Као потврду тога, довољно је да се подсетимо на нека велика имена и низ значајних споменика српске прошлости који су обновљени током XVIII века, затим у Карађорђево време и касније, у обновљеној Србији прве половине XIX века. Најпре је многозаслужни даскал Стефан обновио 1721. године манастир Раваницу,[2] коју је убрзо украсио новим живописом необичне лепоте, а затим је 1734—35. године оберкапетан крагујевачки Станиша Млатишума обновио манастир Драчу, чије је зидне површине прекрио живопис, дело руку сјајних мајстора које је, уз зидне слике Бођана, означило прекретницу у развојним токовима српског сликарства XVIII века. Средином столећа „обнови се и препокри Студеница, храм Успенија Богородице (. . .) при Господину Василију Беркићу, первому патријарху сербскому", трудом еклисара Максима, јеромонаха Гаврила, духовника Дионисија и приложника Хаџи-Димитрија, а неимар беше Сава „от Херцеговине". У последњој деценији XVIII века, скоро у исто време и пред сам устанак, обнавља кнез Алекса Ненадовић, заједно са још неким истакнутим људима ваљевског краја манастире Ћелије и Рабровицу, Милован и Никола Грбовићи — манастир Крчмар код Мионице, Хаџи Рувим Нешковић Боговађу, Хаџи Ђера манастир Моравце код Љига, Дамјан Ђелмашевић манастир Степање, оборкнез бегаљички Стеван Андрејић Палалија манастир Рајиновац, Хаџи Мелентије Стевановић Рачу на Дрини, оборкнез Ранко Лазаревић манастир Кривају у Поцерини, док се сарајевски трговац Хаџи Јован Вуковић јавља 1789—1799. године као ктитор Студенице.[3] Зна се такође да су на самом прелазу из XVIII у XIX век обновљени и други средњовековни споменици — Благовештење рудничко, Вољавча, Стјеник, Јежевица, Радовашница, Докмир, Јовање, Пустиња и низ других манастира у западним пределима Србије.

У устаничкој Србији већ 1806. године оборкнез ресавски Милија Здравковић обнавља Манасију, а руднички војвода Милан Онреновић, заједно са Николом Милићевићем Луњевицом, из темеља обнавља манастир Вујан (1805). Сам Карађорђе, пре него што је изградио своју задужбину у Тополи, постао је најпре ктитор Манасије, а затим и Раванице. Његовим путем су кренули и друге вође првог српског устанка.[4]

У обновљеној Кнежевини Србији најзначајнији ктитор је био кнез Милош Обреновић, који је најпре, у најбољим традицијама старог српског неимарства, подигао 1819. године монументалну цркву посвећену светом Сави, на месту званом Савинац код Такова,[5] а после је обнављао Каленић (1823) и Драчу (1836), али његову посебну пажњу привлачила су два манастира — Враћевшница и Раковица. У Студеници он је 1839. године изградио велики конак, на темељима старијег, средњовековног манастирског здања. Ктитор манастира Рамаће у XIX веку био је Сима Милосављевић Паштрмац, а поново обновљене Драче — Тома Вучић Перишић. Главни ктитор у ужичком крају био је сердар Јован Мићић, који је изградио неколико цркава: у Бјелуши (1819), Стапарима (1820), Сирогојну (1821) и другим местима у околини Ужица и Чајетине.[6]

Обнављање старих српских манастира наставља се и у другој половини XIX века, у новим историјским околностима, а просторно овај покрет се ширио и ван државних граница Србије. У Старом Влаху обнављају се споменици не само у другој половини XIX, већ и почетком XX века, све до коначног ослобођења ових крајева од Турака.

Ако се вратимо историјској прошлости Милешеве, треба истаћи и то да њена судбина током последња два века турске владавине овим крајевима једва да је била битно

[2] В. Петковић, *Раваница*, Београд 1922, 11—14. М. Ћоровић-Љубинковић, *Даскал јеромонах Стефан*, Радови војвођанских музеја, Нови Сад 1956, 73—83. Иста, *Даскал Стефан*, Раваница 1381—1981, Београд 1981, 167—176.

[3] Б. Вујовић, *Ослободилачке тежње у уметности устаничке Србије*, Први српски устанак, Коларчев народни универзитет, Београд 1981, 163—190.

[4] Исти, *Уметност устаничке Србије*, Историјски значај српске револуције 1804. године, САНУ, научни скупови, књ. XVIII, Одељење историјских наука, књ. 6, Београд 1983, 429—447.

[5] Р. Станић, *Савинац, задужбина Обреновића*, Наша прошлост, 1—2, Краљево 1967, 78—88.

[6] Р. Станић, *Ктиторска делатност сердара Јована Мићића*, Ужички зборник, 10, Титово Ужице 1981, 315—340.

другачија од удеса осталих великих манастирских целина на подручју Србије, које су доживеле највећа пустошења и разарања управо у раздобљу између 1688—1813. године. Пропадање Милешеве, међутим, почело је још раније, почетком XVII века. О томе речито сведоче две драгоцене белешке — једна милешевског монаха Захарија из 1621—1623. године, а друга јеромонаха Макарија из 1639. године.[7] У првој се говори о преписивању једне књиге — Цветног триода „въ семь светѣмь и божьствьнѣмь храмѣ Вьзнесенїа господа нашего Їv(с8са) Христа, зовомь Милешева“, затим о дворским превратима на Порти и многим немирима који су им следили, као и недаћама манастира Милешеве у исто то време: „Тогда се бѣше вышереченный монастыр подписаль подъ востан царевь, и за сїа пострада мнωго вь сїих метежех (...) Тогда бѣше гладь крѣпка, ꙗко мнωзѣмь наипаче на морсцѣй странѣ ѿ глада измрѣти. Ї еще же и дроугаа горшаа ꙗзва ѿ реченыи гнѣвь Божїи къ Исмаилю, сирѣч чюма, ꙗко мнωзѣмь домωм запꙋстѣти и живꙋщїих чловѣкωм оумрѣти. Того ради колѣбах се и метѣх оумом ꙗкоже дръво въ лесѣ ѿ д8ха...“[8]

Други запис, писан 1639. године на Октоиху, знатно непосредније говори о положају Милешеве у то доба: „И тогда подехωм ноуждꙋ и гоненїе вѣлико и прїетъ моученїа вѣнць Гаврїль їеромонах, мѣсеца ωктомрїа. д. дѣнь, на светаго апостола Іꙗкова Алфеωва. И мнωго моученїе падеть ωт триклѣтаго Н8хъ паши. И тогда изгна востанжїе из монастира и не имехωм ком8 плакати (...)“[9]

Манастир се, међутим, ускоро опоравио, захваљујући најпре прилозима околног становништва, али његови монаси су током XVII века више пута одлазили и у Русију тражећи и тамо помоћ за оправку и одржавање Милешеве. Са истим циљем повремено су боравили у Русији милешевски архимандрити: Теодосије (1627), Атанасије (1635. и 1638), Василије (1647), Висарион (1652, 1659, 1664. и 1668), Авесалом (1675) и Доситеј (1688).[10]

Године 1688. Милешева је доживела ново пустошење и паљење; тада су страдали и многи други српски манастири и цркве. О овим разарањима сведочи и један запис из исте године, у коме се помиње и Милешева, а који гласи:

И паки бех8 сїа последна тешка, н8ждна и 8силна времена, и вьстави во ѕело горкаго езика т8рскаго, грѣхь ради нашихь многа пострадахωм, и васеи земли нашеи светїе црькви разориша и светие сыд8и црьковнїе.

И вь сїе лето Србьска лавра светаа црьква Милешева разори се, и Геωргїеви Стльпови, и сьшествие светаго Д8ха Сопоћани, и света и велика лавра Ст8деница; и много ѕело Христїанъ пог8бише, и светихъ мощи разорише, и бис(ть) по Господню словеси: вьста езикь на езикь, и брать брата давлаше и м8чах8.

И те године прїмише Немци Белиградъ.[11]

И године 1735. Турци су тешко оштетили манастирску цркву и остале зграде. Коначно, 1782. године изгорели су калуђерски конаци са драгоценим иконама и осталим покућством, а калуђери се разбежали, оставивши разорени манастир на милост и немилост Турцима. Од тада па све до 1863. године Милешева је остала у рушевинама. Такву је затекао 1858. године и Александар Фјодорович Гиљфердинг, руски историчар, филолог и етнолог, бивши конзул у Босни, који је поменуте године посетио Пријепоље и околину и оставио опис милешевских рушевина у својој књизи *Поездка по Герцеговінѣ, Босніи и Старой Сербіи*.[12]

[7] Љ. Стојановић, *Сшари срйски зайиси и наш- йиси*, књ. I, Београд 1902, 1132 и 1133.

[8] Исто.

[9] А. Гиљфердинг, *Пуйовање йо Херцеіовини, Босни и Сшарој Србији*, Сарајево 1972, 269.

[10] В. Петковић, *Преілед црквених сйоменика кроз йовесницу срйскоі народа*, САНУ, Београд 1950, 190.

[11] Љ. Стојановић, наведено дело, 1895, 1917. и 1918.

[12] А. Ф. Гильфердингъ, *Поездка по Герцеговинѣ, Босніи и Старой Сербіи*, Записки Императорскаго русскаго географическаго общества, кн. XIII, С. Петербургъ 1859. Уп. А. Гиљфердинг, наведено дело преведено на српскохрватски језик (в. напомену 9).

На путу за манастир Милешеву А. Ф. Гиљфердинг је најпре прошао кроз мало хришћанско село Милошев До, поред разрушеног града Хисарџика (Милешевца) и пећине из које „извире ‚жива вода', како се Срби изражавају. Народ уверава да је вода почела извирати кад је св. Сава ударио палицом те овај извор и зове Савином водом. Четврт сата од Хисарџика, на пустом терену, усред брдâ, која одасвуд заклањају малу долину, поред речице Милешевке, а на брежуљку, стоје рушевине чувеног манастира Милешеве. Овај манастир некад се зваше „Српска лавра". (. . .) Сада је она рушевина — али таква која још привлачи вернике и њу околни хришћани поштују као велику светињу, и српски народ се још увек нада да ће је, кад-тад, видети обновљену. Милешевска црква је дуга и релативно уска грађевина: дугачка је преко 47 аршина, а широка 12. Зидови су се сачували, али нема крова. Говоре да су га Турци скинули и узели с њега олово, којим су покрили једну од џамија у суседној варошици, Пријепољу. Од оба кубета сачувани су само нижи делови и делови потпорних сводова. Једно кубе се уздиже над припратом или трапезом, друго над лађом цркве, ближе олтару (. . .) Народ прича да су у цркви била четири мермерна стуба, које су Турци однели ради украшавања џамије. Унутрашњост зидова је покривена остацима живописа. Живопис је украшавао и спољашњу страну грађевине (. . .)"[13]

Гиљфердинг је запазио и истакао у свом путопису да је Милешева и као рушевина непрестано заокупљала пажњу народа милешевског краја, који је још живео под турском влашћу, очекујући своје коначно ослобођење и уједињење са осталим српским народом који је живео у независној Кнежевини Србији. Свој опис Гиљфердинг завршава следећим речима:

„И до данашњег дана о Вазнесењу (Спасовдану) овамо долази силни народ као на хаџилук. Понекад с народом дође и свештеник па се усред ових рушевина обавља служба божја. Болесници, задржавши се неко време на месту где су лежале мошти св. Саве, одлазе на брдо, до извора, који је, по народном веровању, како сам већ рекао, потекао из стене на заповед светитељеву, пију воду и загњурују се у њу. Причају да врло често Муслимани и Муслиманке такође траже у извору лек болестима".[14]

Чувајући рушевине старе српске лавре и негујући култ светог Саве, народ је чекао повољније политичке и економске прилике за обнову Милешеве, као и других порушених манастира и опустелих парохијских цркава у Полимљу. Током прве половине XIX века, притиснут тешким дажбинама турској државној управи, увођењем нових пореза, безакоњем, прогонима и насиљем турске власти, нарочито појачаним после слома првог српског устанка, српски живаљ у овом делу Турског Царства једва је животарио. Повољније прилике за обнову цркава настају тек од 1850. године и трају негде до 1875. године, односно до избијања устанка и отварања Источног питања.[15] У овом периоду турска власт покушава да реформама превазиђе дубоку кризу у којој се нашло Османско Царство, отварајући постепено врата новим, капиталистичким друштвеним односима, и поред снажног противљења муслиманских феудалаца. Још увек у друштвеном и економском погледу моћни бегови и аге пружају жилав отпор реформама, па је држава била приморана да прави многе компромисе са њима: да на селу оставља феудалне односе у облику читлук-сахибијског система, а у градовима да потпомаже развој капиталистичких друштвених односа.

У ово време у градовима Полимља формира се и јача слој имућних трговаца Срба, који током времена преузимају на себе улогу организатора прикупљања средстава за обнову црквених споменика. Јављају се и поједини нови ктитори старих задужбина или нових парохијских цркава. Осим тога, у градовима се све више осећа улога и значај српских

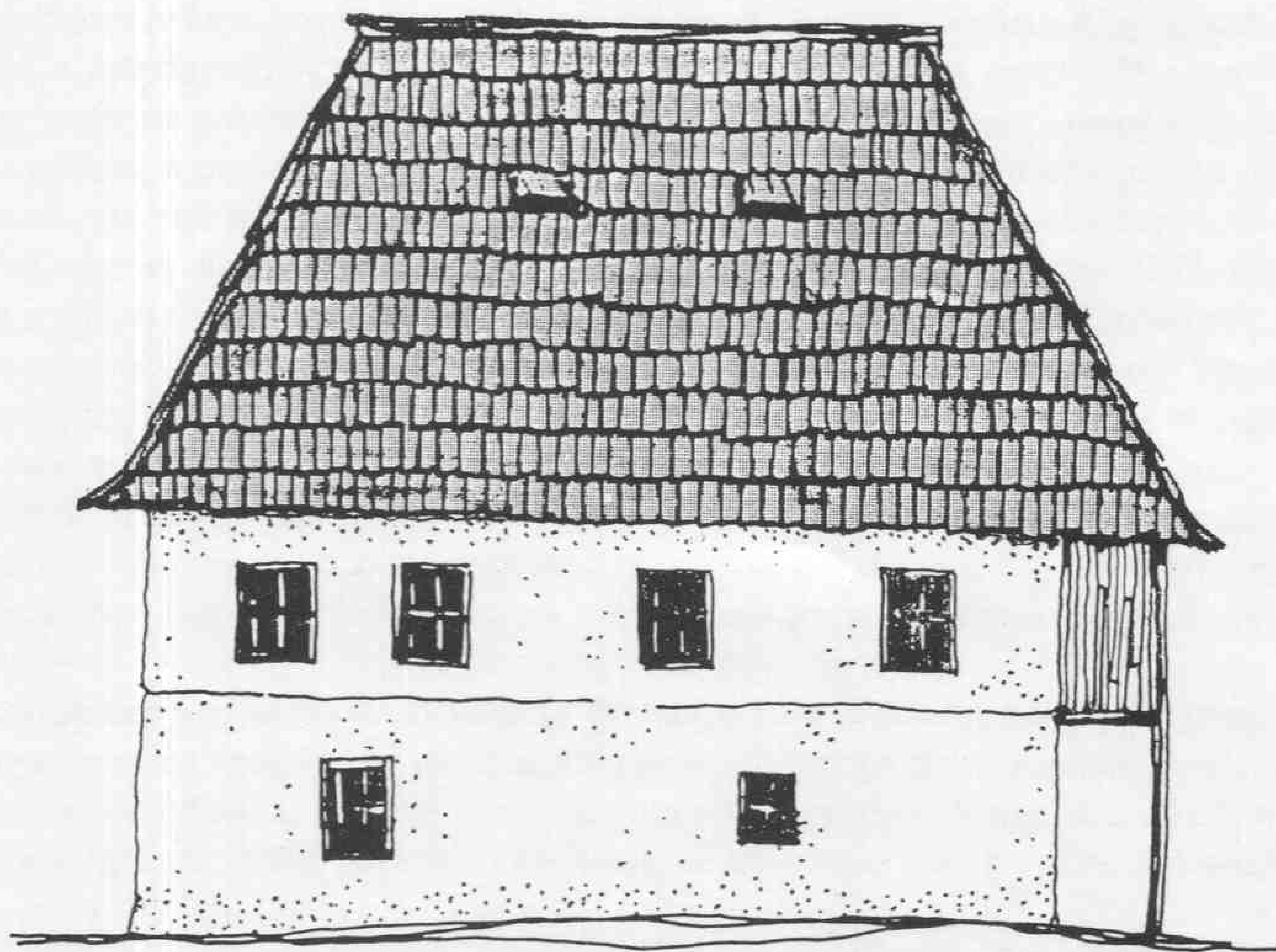
[13] Исто, 270.

[14] Исто, 271.

[15] М. Екмечић, *Српски народ у Турској од средине XIX века до 1878*, Историја српског народа, V књига, 1. том, Београд 1981, 449—510.

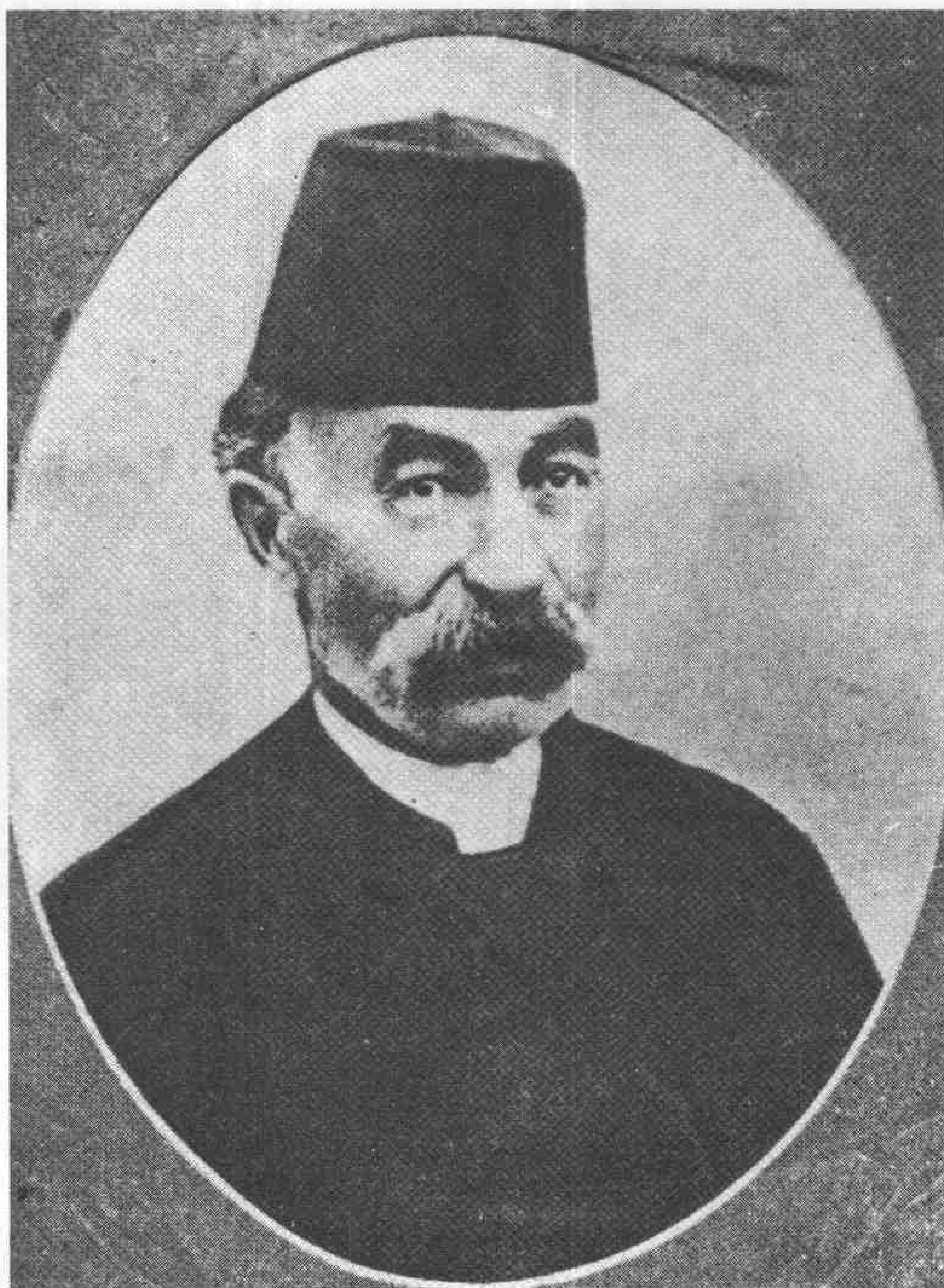
Сл. 1. Манастир Милешева према фотографији из 1880. године са изгледом цркве, старог конака и старе школе

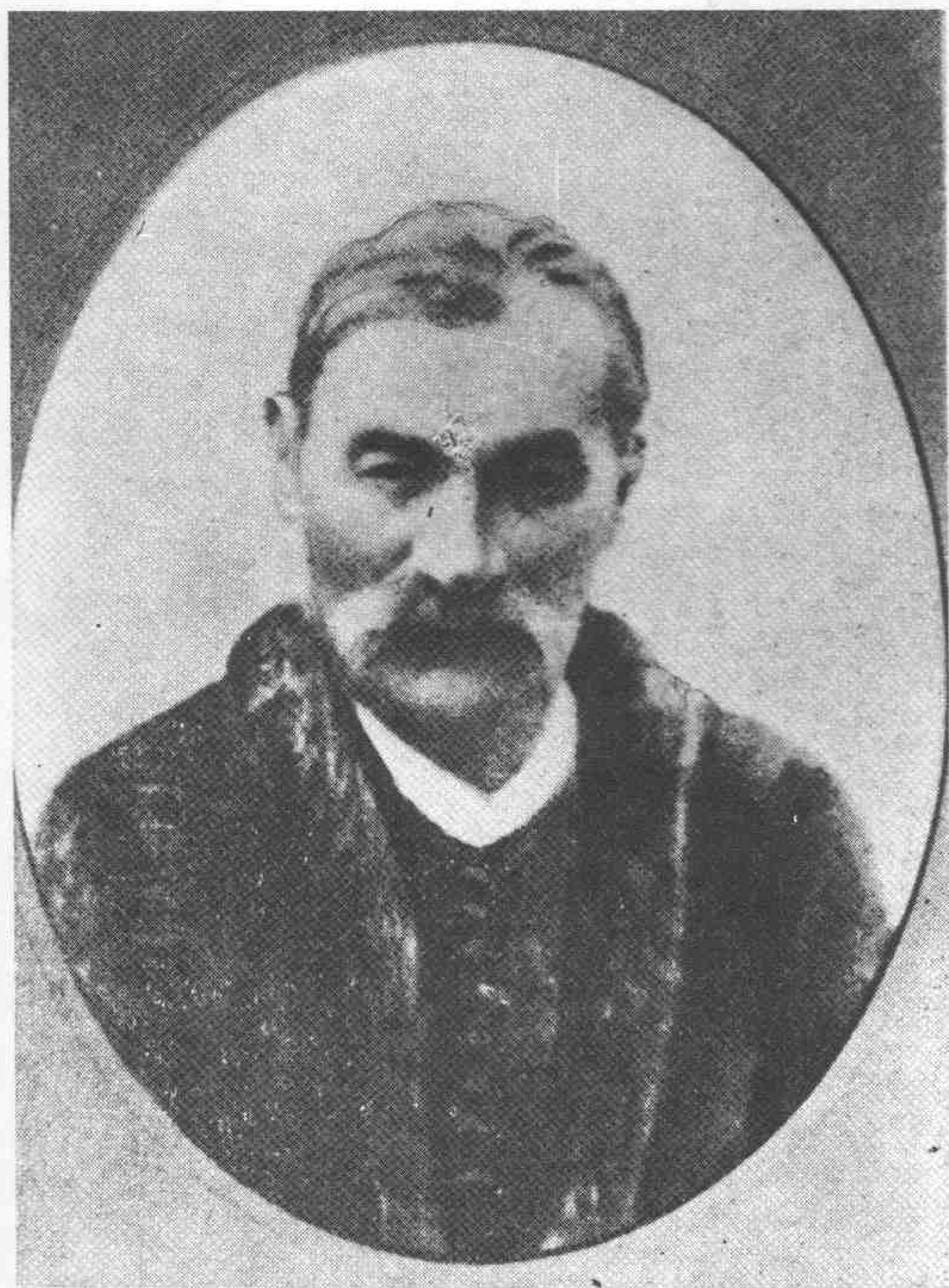
Сл. 2. Стари конак у Милешеви, 1863—1864. (снимак из 1975. године арх. Ранка Финдрика)



Сл. 3. Зграда старе школе у Милешеви, подигнута 1869. године (цртеж Вукомана Шалипуровића)

Сл. 4. Истакнути трговци из Пријепоља браћа Веселичићи, Васо (горе) и Хаџи Аћим (доле) који су највише допринели прикупљању новца за обнову Милешеве





Сл. 5. Писмо епитропа манастира Милешеве митрополиту Михаилу од 15. септембра 1863. године

Министарству Просвете
и Црквених Дела

Прије 14. дана поднео сам молбу Министарству Просвете и Црквених дела за милостињу, на име поди-гнућа од свирепе руке агарјанске разореног Монасти-ра Милешева, историчне знатности Српске; па како сам само усмено уверен, од неких лица Савета опу-чијо, да ми је молба уважена, а још и данас до мило-стиње дошао нисам; а немогући дуже трошку издр-жати овде седети, и намеран што пре кући се повратити, находим се принуђеним Министарство Просвете и Црквених дела умолити, да милостињу одређену законодавном влашћу Монастиру Милешеву изволи преко Преосвештенства Архиепи-скопа Митрополита Српског Господина Михаила доставити ми, како би исту на прописану цел употре-бити могао.

Министарства Просвете
и Црквених дела

У Београду
1. Октомбра 1863. год.

понизан слуга
Макарије Вујић
Настојатељ Мо.
Милешева

Сл. 6. Молба јеромонаха Макарија Вујића Министарству просвете од 1. октобра 1863. године

Министарству Просвѣте
и Црквены Дела

Услѣдъ акта Министарства одъ 5. Октобра № 3026.
одговарамо да Намъ є познато, да народъ нашъ у Пријепол-
скомъ кадилуку жели возобновити старину Србску Мона-
стиръ Милешево у коме є почивао Св. Савва први Архіе-
пископъ и Просвѣтитель Србскій, и дато є добро одобреніе
Турске власти као и благословъ овдашнѣгъ Архіереја, по-
веривши посао тогъ возобновлѣнія ревностнымъ стараніемъ
Јеромонаху и Настоятелю Макарію Вуићу, кои є заслу-
жіо кодъ народа повѣреніе зато, што є и пограничный
Србскій Монастиръ Банѣ довео у благостаніе. Имајући отудъ
дакле известія о реченомъ духовнику, можемо уверити и
Министерство о нѣму, да заслужує повѣреніе и помоћь у овоме пре-
дузећу, да се возобнови и сачува Монастиръ Милешево. Бла-
гочестиво Правителство Србско држимо треба да помогне да
се сачува ово свето место, кое одржава народъ у вѣри и
народности и крѣпи га у надежди на бољу будућность, кадъ
види да се одиже а негда стара Задужбина гди є гробни-
ца нѣговогъ Просвѣтителя. Но зато садъ оскудни су у на-
роду, не би били могућія, да се дозволи да иде духовникъ
по народу скупляти милостинѣ, него да Правителство
благоизволи указати помоћь одъ свое стране, колико мо-
гуће, одъ прилике 5-600. # цес. колико да се утврди пак
народъ саучастіемъ Србіе и отуди да не клоне у почетку
овомъ за возобновленѣ, кое мећусобнымъ по уговору
кое смо дали духовнику Макарію има бити у своме виду,
као што є било онда, кадъ є у нѣму служена служба Божія
нипошто ни да се мѣня нити додае.

Ако Правителство благоизволи указати ову
помоћь, та се има послати Начелничеству Ужичкомъ,
одъ кога ће духовникъ на књигу узимати на кварталe
толико, колико му кадъ треба да майсторе исплатуе, а
не све уеданпутъ; а Начелничество ће имати начина
дознавати почемъ є близу границе напредуєшъ и у ко-
лико посао.

Повраћамо присланый Намъ акто Мини-
стерства и тачно на употребѣ прошеніе одатуда
Намъ доставлѣно, преко духовника Макарія писаніе о
овомъ самомъ предмету.

№ 935.

9. Октобра 1863 год.
У Београду.

Архіепископъ Београдскій и
Митрополитъ Србскій,
Михаилъ

Сл. 7. Писмо митрополита Михаила Министарству просвете и црквених дела, од 9. октобра 1863. године

→

Сл. 8. Указ кнеза Михаила о финансијској помоћи обнови манастира Милешеве, од 29. октобра 1863. године

Михаилъ М. Обреновићъ III
по милости божїой и вольи народа
Княз Србскiй

На предлогъ Нашегъ Министра просвете и црквени дела а по договору са Правителственимъ советомъ решили смо и решавамо:

„Овлашћује се нашій Министеръ, да може на оправку старе србске задужбине, Монастира Милешева у Турской, издати из Касе државне 2.500 гр. [illegible] из суме, коя є овогодишнымъ буџетомъ одређена на ванредне трошкове."

Нека Наши Министри просвете и црквени дела и финансіе ово решеніе изврше.

29. Октобра 1867 год.
у Београду

М. М. Обреновићъ

Заступникъ Министра
Просвете и црквени дела
и Министаръ Финансіе,

К. Цукић

Кн. Срб. Државном Савјету

У покорности подписани имамо
чест јавити Кн. Срб. Државном Савјету,
како смо високи поклон на обнављање
ман. Милошеве, примили с највећом
благодарности.

Усуђујемо се и опет замолити се за по,
моћ, да би се ово дјело концу привело, и тим,
спе се важан корак к васкрсењу нашем учинио.

Имамо чест и појавити, како је народ за о,
ву ствар врло одушевљен и посао доста добро
напредује. Осим дуговременог и великог
труда око чишћења цркве изнутра и с'поља,
јер су зидови били за читав хвати бој засу,
ти каменом и обрасли шумом, озидана су и
завршена оба олтара са стране, и велики олтар
до свода. Имамо наџеју, да што скорије мо,
же бити, олтар и прво кубе завршимо и покријемо, да се освети, како ће црква моћи послужити,
и тако сама себи што зарађивати.

Но је наша снага већ изцрпљена и нисмо
кадри собом ништа учинити, с тога се и усу,
ђујемо Кн. Срб. Државни Савјет за помоћ замо,
лити, како да нам небуду труди и трошкови
узалудни били, и да не би сва радња
око ове важне ствари стала.

Узимамо себи за дужност Кн. Срб.
Држ. Савјету поднијети и рачун, о до,
садашњем трошку и успјеху, који се
./. из приложеног ./. списка увиђа.

У Пријепољу 11. Априла 1865. јесмо покорно
послушни:

Представници општине Пријепоља
и Епитропи ман. Милошеве:
прото [illegible]
Х Глишо Веселичић
Х Х. Станиша Милетић
Х хаџи [illegible] Хаџи Петровић
Х [illegible] Хаџи Петровић
+ [illegible] Станишић

Сл. 9. Писмо чланова црквено-школске општине Пријепоља Државном савету, од 11. априла 1865. године

Списак

Трошкова око обнављања
Манастира Милешеве

		Гр. чрш.
1.	За чишћење и раскрчивање	4.500
2.	Кућа за мајсторе	2.500
3.	Креч	5.500
4.	за доношење содре с 3 саата даљине	10.250
5.	Мајсторима	16.500.
6.	Надничарима	5.250
7.	Конак са 4 магазе и 10 соба на 2 боја	12.000.
8.	За земљу око манастира што смо од Турака откупили	6.500
9.	Околнијех трошкова	6.000.
	Свега ...	69.000

Сл. 10. Списак трошкова обнове манастира Милешеве до пролећа 1865. године

Сл. 11. Писмо митрополита Михаила Министарству просвете, од 16. фебруара 1866. године

Г. Министру Просвете и Црквених дела.

Господине!

Подъ 31. Януаромъ 1864. год. ПN 3426 одъ 1863. а на молбу јеромонаха Макарія Вучка настоятеля монастира Милешева у Округу Пріепольскомъ у Херцеговини и општине Пріепольске, да се одъ стране Правителства србскога укаже помоћь на возобновленіе сто-старе и знамените србске Задужбине места где є почивао просветитель Србскій св. Савва; правителство наше издало є одъ своє кассе на цель оправке Монастира Милешева 100 # цес. кои су одма послани преко Началничества Округа Ужичкогъ општини Пріепольской на квиту, кою само подъ ПN 566 одъ 1864 год. упровели Министерству.

Сада општина Пріепольска опетъ обявна се са молбомъ за помоћь, єрь преко свега њиногa усилованя и многоструких жертвій кое є поднела око тога да види єданпутъ у средини своіой одлучный и обновленный Монастиръ Милешево Задужбину Србску, опетъ ніє у стању сама довршити га безъ помоћи и са учешћа Србіе и ніє срећна іошъ видити да се служба Божія у њему свершава; па зато и обратила се є преко насъ Правителству нашемъ са молбомъ, да се опетъ укаже помоћь какова, да доврше своє започето богоугодно дело, кое ће имъ на велику утеху служити у вери и народности одржавати.

Ову молбу општине Пріепольске, подкрепіо є и самъ Преосвештеный Митрополитъ Херцеговачкій Г. Прокопіє, и онъ одъ њиове стране моли, да се народу [illegible] помогне да Монастиръ доврши, єрь тамошный сиромашный народъ нарочито у овой години неће моћи ништа учинити безъ помоћи какве.

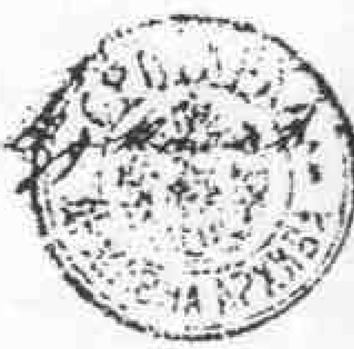
Црква є одъ олтара до патерице готова, но іошъ ніє покривена, те се не може служити у њой. Када би се єднимъ то свето дело ко концу привело, и толико довршило да се барь може у цркви служити, предлажимо, да се одъ стране высокогъ и благочестивогъ нашегъ правителства опетъ укаже помоћь општини пріепольской, како би томъ помоћу могла у неколико довршити монастирь Милешево.

Молимо васъ Господине, да подействуєте, да се та помоћь у 100 # цес. одъ правителства нашегъ укаже вишеречeной општини Пріепольской на [illegible] богоугодну и свету цель.

Е N 210.
16. Фебруара, 1866. год.
у Београду

Архієпископъ Београдскій и
Митрополитъ Србскій,
Михаилъ

Сл. 12. Молба управе манастира Милешеве упућена Министарству просвете и црквених дела 9. марта 1869. године за новчану помоћ ради враћања дугова



Министерству Просвѣте и Церк[illegible] Дѣла.

По [illegible] нашемъ [illegible] г. г. јереј Тадију Максимовићу и Арсенију Веселичићу трговцу, молимо се у покорности и покорно горенаведеном Министерству и за Монастиръ Милешеву, да нам благоизволи оно рукопомоћь свою указати и [illegible]. Ова је задужбина само освештана (и то 8 Септ. [illegible] године) а никакви потреба унутарњи као св. утвари, књига и икона као ни споља[illegible] нема. Исто је тако великіи дугъ од 100000 гр. [illegible] а тај су јој новацъ одавде неке трговачке куће браће највише Веселичића позаимили, кои и сами са својимъ капиталомъ трпе [illegible] великіи [illegible] по овоме имању, и зато би колико за ову св. обитель толико и за све фамиліе среће била када би благочестива браћа а и Министерство милостиво свою помоћ [illegible], о чему непрестано велику надежду свагда имадемо, да ће се испунити. И тако о овоме свему покорно молећи се и изгледајући да намъ [illegible] у помоћь [illegible] као за најглавніе [illegible] да споменемо, како би [illegible] потреба била, да се у Монастиру Милешеви установи основна школа, коя би донела велику корисать по својимъ положају [illegible] што се само помыслити може, принела овомъ краю и народу. Мы се и по овоме као и по свему ослањамо на савршено [illegible] и расположеніе на именовано Министерство и ако би оно благоизволило овой нашой жељи, то га молимо да намъ овомъ приликомъ како у свему тако и у томе [illegible] [illegible]. Ово [illegible] се [illegible] увереніемъ и надежно [illegible]

Министерства Просвѣте и Церквени Дѣла

У Пріепољу
9. Марта 1869 год.

Препокорни
Свештенство и Општинари
Општине Пріепољске

\+ Јереј Арсеніе Іосифовићъ
\+ Јереј Ђорђіе Ђоковићъ
\+ Јереј Михаило Ристићъ
\+ Хаџи Станиша Милетићъ
\+ Васо Веселичићъ
\+ Христо Хаџи Петровићъ
\+ Іованъ Станишићъ
\+ Ристо Хаџи Петровићъ
\+ Никола Дуњић

црквено-школских општина, које се све више баве и питањима обнове српских богомоља. Од педесетих година, после сламања отпора феудалаца од стране Омер-паше Латаса, стварају се услови за све веће градитељске подухвате. Не желећи да у борби против беговске и агинске олигархије има још и Србе против себе, Омер-паша низом мера, мањих привилегија верског и политичког карактера, покушава да придобије српско становништво. У том циљу, у децембру 1851. године, он је добио инструкцију владе да дозволи хришћанима градњу цркава.[16] Као што је познато, већ исте године он је издао ферман за обнову манастира Бање код Прибоја. Уз новчану помоћ српске владе манастир је обновљен већ 1852. године.[17]

Искуства стечена на обнови Бање послужила су приликом припремања обнове и у току самих радова на Милешеви, који су потрајали нешто дуже, читавих пет година (1863—1868).[18] Главни покретачи и носиоци овог посла, истакнути пријепољски трговци Хаџи Аћим Веселичић, Станиша Милетић, Анто Хаџипетровић и Јован Станишић, најпре су прибавили ферман од тадашњег везира Осман Топал-паше, једног од најнапреднијих босанских намесника и веома агилних присталица модернизације турске државне управе. Исти људи су убрзо, на основу добијеног фермана, приступили скупљању прилога по селима и варошима целог краја, од Таре до Увца и од Дрине до Ибра, о чему сведочи и један тефтер о скупљању прилога у насељима у околини Пљеваља, Прибоја и милешевског краја. Према овом документу, највише прилога је скупљено у пљеваљском крају.[19]

Пошто прикупљени новац није био довољан, поменути чланови управе, епитропи манастира Милешеве, обратили су се 15. септ. 1863. писмом митрополиту српском Михаилу, упутивши га у Београд преко јеромонаха Макарија Вујића, бившег намесника манастира Бање, а у ово време игумана Милешеве. У свом кратком писму они наводе да је манастир Милешева „страдао од Синан-паше" и уз то посебно истичу и друге по њима важне чињенице: да је „1. ови храм Вознесеније Господње, 2. храм је Светога Саве нашега Просветитеља и већ смо добили буруntију од царскога посланика Муфетиш Осман Паше да моремо слободно градити и јесмо почели чистити и је(смо) унутра храм очистили, који има дужине 54. аршина, висине 30. аршина, ширине 18. аршина, около порте 407. аршина, и нашли смо различни мермера, па сада нијесмо у станију са новцима даље отпочети, него молимо сву нашу Браћу православну да учине рукопомоћју да и ова стародревна задужбина процвета, колико је могуће с помоћу Бога и Светог Саве (. . .)".[20]

Уз посебну молбу коју је почетком октобра 1863. године поднео Министарству просвете и црквених дела игуман Макарије Вујић „за милостињу на име подигнућа од свирепије руке агарјанске разореног манастира Милешеве, историчне знатности српске", посебним актом истом Министарству се обратио и митрополит Михаило, препоручујући настојатеља милешевског Макарија Вујића, „који је заслужио код народа поверење због тога што је и пограничниј Србији манастир Бању довео у благостање".[21] У наставку пи-

[16] В. Шалипуровић, *Прилози за историју грађевинарства у Средњем Полимљу у XIX веку*, Београд 1979, 13—42.

[17] В. Шалипуровић, наведено дело, 105—125, наводи архивске изворе који се односе на обнову манастира Бање. Пошто прикупљени новац од месних приложника није био довољан, па ни накнадни зајам код нововарошких трговаца, бањски парох Ристо Вујичић био је овлашћен да се обрати влади Кнежевине Србије и да у ту сврху отпутује у Београд, где је уз упутства и савете митрополита Петра Јовановића успео да 1852. године добије тражену новчану помоћ. На основу митрополитове препоруке, предлога Попечитељства просвете и позитивног мишљења Државног совјета, кнез Александар Карађорђевић је 28. октобра исте године донео решење: „да се на оправку Манастира 100 дуката цесарских из Правителствене касе издаду, као и од сваке у Правителственој књигопечатњи печатне црквене по један и основно-школске књиге по 20. ексемплара купују, с једним Евангелијем и Апостолом истом Манастиру на дар послат, и о правителственом трошку доставити, како би и црква имала из чега пропојати, и школа из чега учити".

[18] В. Шалипуровић, наведено дело, 125—142.

[19] Исто, 126—130. Уп. Музеј устанка 1941, Т. Ужице, библиотека, инв. бр. 2395.

[20] Архив Србије, МП 1869, Ф II, 313. В. Шалипуровић, наведено дело, 130—131.

[21] Исто. В. Шалипуровић, наведено дело, 131.

сма митрополит Михаило се залаже за „помагање овом предузећу, да се вознови и очува Манастир Милешево" уз напомену да се на њему приликом вршења радова „ништа ни да се мења, нити да додаје". Он веома јасно и концизно истиче општенационални значај обнове Милешеве, али и дубоки смисао овог подухвата у одржавању националне свести локалног српског живља које живи „у надежди на бољу будућност". На посредан начин он изражава и мисао о обавези слободног дела српског народа, тј. Кнежевине Србије, да помаже својој браћи која још чекају своје ослобођење и да се Србија мора старати о својим историјским, духовним и културним добрима која се налазе под туђом управом, ван њених тадашњих граница. Овај део писма гласи:

„Благочестиво Правитељство Србско државимо треба да помогне да се сачува ово свето место, које подржава народ у вери и народности и крепи га у надежди на бољу будућност, кад види да се подиже а не пада стара задужбина, гди је гробница његовога Просветитеља. Но због садање оскудности у народу, не би били мњенија, да се дозволи да иде духовник по народу скупљати милостињу, него да Правитељство благоизволи указати помоћ од своје стране, колико је могуће, од прилике 5—600. дуката цесарских, колико да се утеши онај народ саучастијем Србије и побуди да не клоне у помагању свом за вознобновљеније. Оно међутим, по упутству које смо дали духовнику Макарију има бити у оном виду, као што је био онда, када је у њему служена служба Божија — ништа ни да се мења, нити да се додаје."[22]

Министарство просвете је у свему подржало митрополитов предлог за давање помоћи, „из узрока тога, што је манастир Милешева стара србска задужбина у коме је био сахрањен Свети Сава, што ће се народ помоћу том, која би се од нашего Правителства учинила, побудити те ће и сам са свијем и могућим силама притећи, да се задужбина која читаву околину у православију и народности крепи, оправи и од коначног срушења сачува", па је Државни савет цео предмет упутио кнезу Михаилу, који је 29. октобра 1863. потписао указ о томе следеће садржине:

„Овлашћује се истиј Министар, да може на оправку старе србске задужбине, манастира Милешева у Турској, издати из касе државне 2.800 гроша пор(еских) и то из суме, која је овогодишњим буџетом одређена на ванредне трошкове."[23]

Судећи према извештајима, током 1864. године извршени су велики радови на чишћењу и ослобађању цркве и манастирске порте од шута, наноса земље и израслог растиња. Извршено је дозиђивање порушених делова зидова, подигнуто је једно кубе и озидани горњи делови зидова апсида. Пошто је нестало новца, наредне 1865. године црквено-школска општина Пријепоља поново упућује молбу Државном савету Србије да јој се новчано помогне:

„Усуђујемо се и опет замолити се за помоћ, да би се ово дело концу привело и тиме се важан корак к воскресењу нашем учинио, имамо част и то јавити, како је народ на ову ствар врло одушевљен и посао доста добро напредује. Осим дуговременог и великог труда око чишћења цркве изнутра и споља, јер су зидови били за читав чоечи бој засути каменом и обрасли шумом, озидана су и завршена оба олтара са стране, и велики олтар до свода. Имамо намеру, да што скорије, може бити, олтар и прво кубе завршимо и покријемо, да се освети, како ће црква моћи послужити, и тако сама себи што зарађивати." Уз молбу је приложена и спецификација трошкова по појединим групама послова и издатака: „1. За чишћење и раскрчивање, 2. Кућа за мајсторе, 3. Креч, 4. За доношење седре с три сата даљине, 5. Мајсторима, 6. Надничарима, 7. Конак са четири магазе и 10 соба на два боја, 8. За земљу око манастира што смо од Турака откупили и 9. Околнијех тро-

[22] Исто.

[23] В. Шалипуровић, наведено дело, 132—133.

шкова (. . .) свега 69.000 гроша чаршијских."[24] И овог пута је митрополит Михаило подржао молбу и предложио Министру просвете да се „на довршење оправке Милешеве још 100 дуката из прав(ителствене) касе подари", што су Државни савет и кнез Михаило одобрили, 15. марта 1866. године.

Током наредне две године извршени су сви преостали предвиђени радови: обрађена су оба кубета изнутра и споља, довршена је централна апсида, ђаконикон и проскомидија, урађен нови западни портал и камени оквири прозора, зидови омалтерисани и окречени, а над сводовима подигнута кровна конструкција покривена боровом шиндром, која је крајем века замењена лимом. Према сачуваној архивској грађи, обнова манастира Милешеве коштала је, са радовима изведеним 1865. године, укупно 69.000 гроша.[25] Али ова сума није била и коначна, јер су радови настављени све до освећења цркве 1868. године, па и касније. Наиме, у тренутку освећења црква није још имала сву опрему, богослужбене књиге и сасуде, а уместо иконостаса стајала је дашчана преграда без икона. Убрзо се манастирска управа задужила за још 100.000 гроша ради завршетка свих радова и опремања цркве.

Радове на обнављању Милешеве водили су четири месна неимара, са још тридесетак помоћних мајстора и извесним бројем грађевинских радника. Главни неимари су били: Тодор Бојовић из села Седобра, Арсеније Дробњак из Седобра, Милош Кубуровић из Бабина и Радован-Рака Варклија Вараклић из Седобра.

Осим радова на манастирској цркви током 1863—1865. године, па и нешто касније, грађени су и други објекти у склопу манастирског комплекса — двоспратни конак, школска зграда, манастирска воденица и неке друге помоћне зграде.[26] Конак су градили исти мајстори који су радили на цркви, а коштао је укупно 12.000 гроша. Смештен је северно од цркве и има скоро квадратну основу (11,50×9,50 m). У приземљу, грађеном од ломљеног камена у кречном малтеру, са зидовима дебљине 60 cm налазе се четири магазе. У горњем, спратном делу грађеном у бондручном конструктивном систему, има укупно десет просторија са дрвеним патосом и таваницама од борових греда и букових шашоваца. У приземље се улази из порте, док се на спрат пење преко дрвених степеништа које воде на први спрат, а затим на дрвени трем другог спрата. На другом спрату се са трема ступа у ходник који иде средином зграде, а из овог се улази у собе поређане дужином целог ходника. Конак покрива храстова кровна конструкција четвороводног крова са иступреном стрехом (више од 1,50 m), покривен првобитно боровом даском по систему на ламбу од девет шавова, али је касније преко даске стављена ћерамида.

Када је реч о конацима, треба споменути и такозвани нови конак, подигнут 1884. године са западне стране цркве. Њега је саградио неимар Арсеније Стефановић са мајсторима из околних села који су му помагали, а међу њима су били Арсеније Дробњак, Перо Пушица, Мартин Мрдак, Миле Бојовић и Богдан Минић. Конак има издужену правоугаону основу величине 25,5×12 метара.[27] Зидан је од ломљеног камена у кречном малтеру, док су ивице обрађене тесаницима. Има приземље и спрат, који су по просторној диспозицији решени на исти начин: целом дужином је ходник ширине 3 метра, из којег се улази у собе (у приземљу их је 12, док на спрату 15). Из приземља на спрат се пење широким дрвеним степеништем. У приземни део конака се улази кроз два камена, лучно засведена портала, један са источне, а други са северне стране. Прозорски отвори су правоугаоног облика и распоређени су у низу: на источној фасади у приземљу их има 16 (по осам са сваке стране од портала), док их је на спратном делу укупно 17. Изнад источног портала уграђена је камена правоугаона плоча са уклесаним натписом следеће садржине:

[24] Исто, 135.
[25] Исто, 136.
[26] Исто, 141, 169—170.
[27] Исто, 170—171.

У име Бога постави се темељ овом
зданију 22. марта 1884. год(ине),
под владом Султан Хамида, трудом
и ревности Г:архимандрита Теодосиа
и Г: игумана Гедеона, с помоћи
православнога народа србског,
при туторима Г:Иакима Б(еселичића)
и Алексиа Х. П. (Хаџипетровића),
н(еимар) Арсение Стефановић.

На крају, уместо закључка, треба рећи да је обнова Милешеве имала огроман одјек у Полимљу, па и шире, у целом Старом Влаху. Она је, како се тачно изразио митрополит Михаило, пре свега „укрепила" овдашњи народ у вери и даљој борби за коначно ослобођење од Турака. Уједно, она је подстакла и друге историјске процесе и културна превирања. Између осталог, обнова Милешеве изазвала је невиђени до тада полет у градитељству овог краја. Ваља се сетити да је управо у ово време, или нешто касније, подигнуто неколико значајних црквених грађевина. То су сразмерно велике, за оно време, могло би се рећи, монументалне цркве — у Пријепољу (1852), Новој Вароши (1857—69), Штиткову (1857), затим у Новом Пазару, Сјеници и другим местима. Овог пута њихов архитектонски програм није се слепо држао милешевских традиција, већ су била усвојена савременија градитељска решења која су се уклапала у општи покрет за обнову тзв. „српског стила" у црквеној архитектури друге половине XIX века. То је, додуше, еклектичка архитектура, заснована на коришћењу различитих, углавном позајмљених мотива познатих историјских стилова у српској црквеној архитектури, али у новом просторном и декоративном контексту. Несумњиве архитектонске вредности ових грађевина, на жалост, нису довољно проучене и оне још увек чекају своје истраживаче.

Овом приликом ми се, сасвим намерно, не упуштамо у детаљнију анализу и дубљу процену свих резултата милешевске обнове, јер би се оне, на нивоу садашњих сазнања, морале кретати несигурним путевима претпоставки и водила би, нема сумње, произвољним закључцима. Ове процене биће могуће тек након дужих и брижљивијих испитивања грађевинске структуре милешевске цркве у циљу издвајања оних делова и партија који су изграђени у току обнове у XIX веку. Ова испитивања управо су започета у наше дане.

LA RESTAURATION DE MILEŠEVA FAITE AU XIX^e^ SIECLE ET SON IMPORTANCE

BRANKO VUJOVIĆ

La restauration du monastère de Mileševa a été faite relativement tard, dans la seconde moitié du XIXe siècle. On ne peut pas la considérer en dehors des circonstances historiques et culturelles dans lesquelles se trouvait la population serbe de la région Stari Vlah à cette époque. En effet, à cette époque Mileševa se trouvait encore sous la juridiction ottomane, hors des limites de la principauté de Serbie. La restauration de Mileševa fait partie du grand mouvement de restauration des monuments serbes du Moyen Age, amorcé dès le XVIIIe siècle et qui s'est particulièrement épanoui après la premiére insurrection serbe, en 1804. Quoique les initiateurs et exécuteurs de la restauration de Mileševa fussent, entre 1863 et 1868 des facteurs locaux, les leaders populaires de cette contrée, les idées, les plans et la plus grande partie des moyens financiers venaient de la principauté de Serbie et du gouvernement du prince Mihajlo (Michel) Obrenović. La restauration fut effectuée par quatre maîtres-maçons: Todor Bojović, Arsenije

Drobnjak, Miloš Kuburović et Radovan Varaklić, qui firent preuve d'une adresse exceptionnelle dans l'exécution d'interventions compliquées dans la reconstruction du monastère détruit, tout en respectant le plan et la structure originelles. Pendant cette restauration deux nouveaux konaks furent élevés dans l'enceinte de Mileševa, l'un, nommé »le vieix konak«, en 1863—64, et l'autre en 1887. La restauration du monastère de Mileševa a déclenché, dans cette partie de l'Empire Ottoman un grand enthousiasme pour la construction d'eglises orthodoxes avec l'autorisation des autorités ottomanes, soucieuses d'empêcher par de petites concessions à la population, la crise dans laquelle la Turquie se trouvait à l'époque entre 1850 et 1878, de s'aggraver encore.

МИЛЕШЕВА У ИСТОРИЈИ СРПСКОГ НАРОДА

Издаје

Српска академија наука и уметности

Лектор

Милан Одавић

Технички уредник

Јелка Поморишац

Ликовно решење корица

Небојша Митрић

Коректори

Александра Томашевић
Мирјана Радовановић
Рашка Павловић

Тираж 2.000 примерака

Штампа

Београдски издавачко-графички завод
Булевар војводе Мишића 17, Београд

YU ISBN 86-7025-005-5

скенирао Теодор Анагност